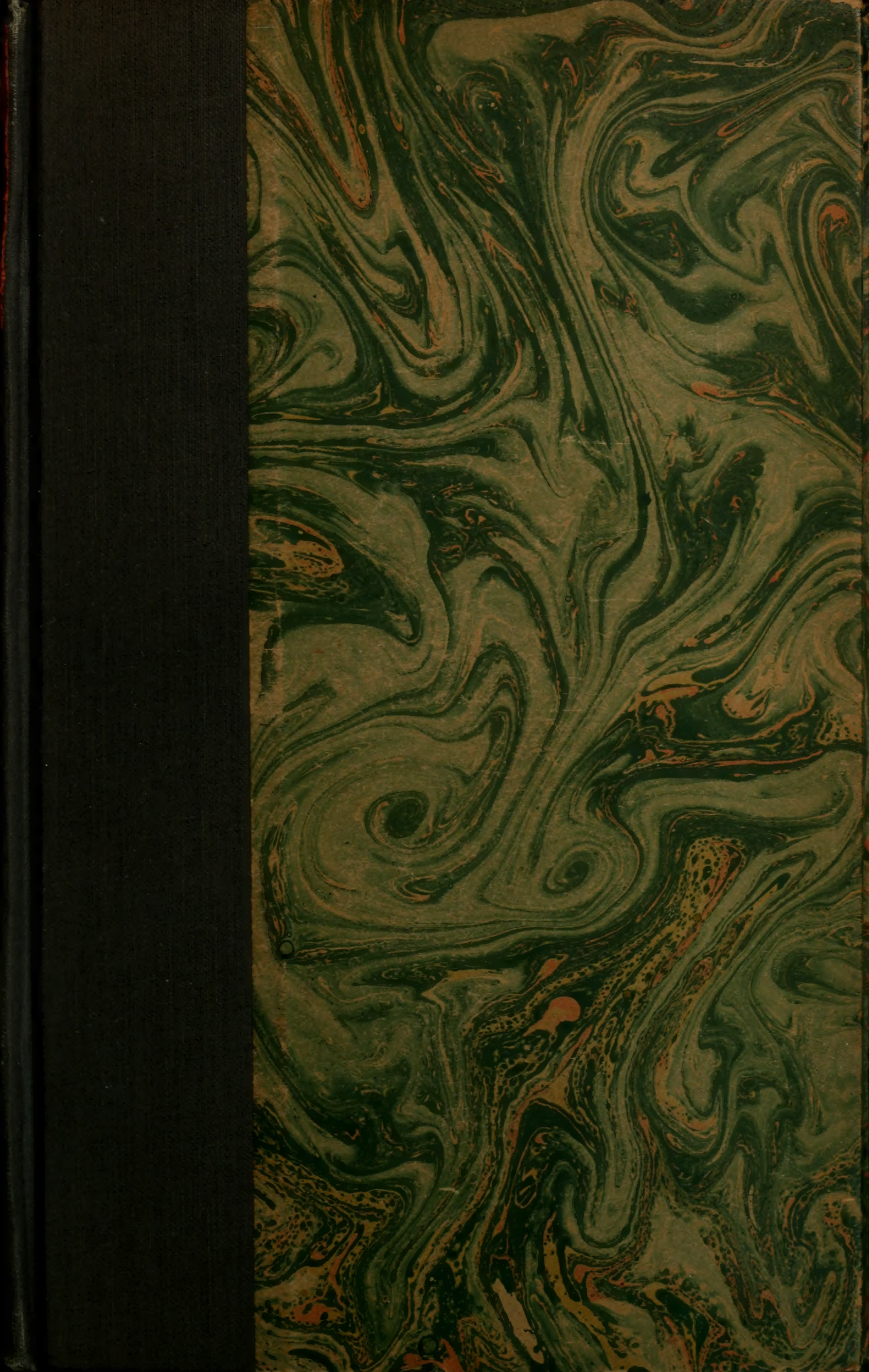
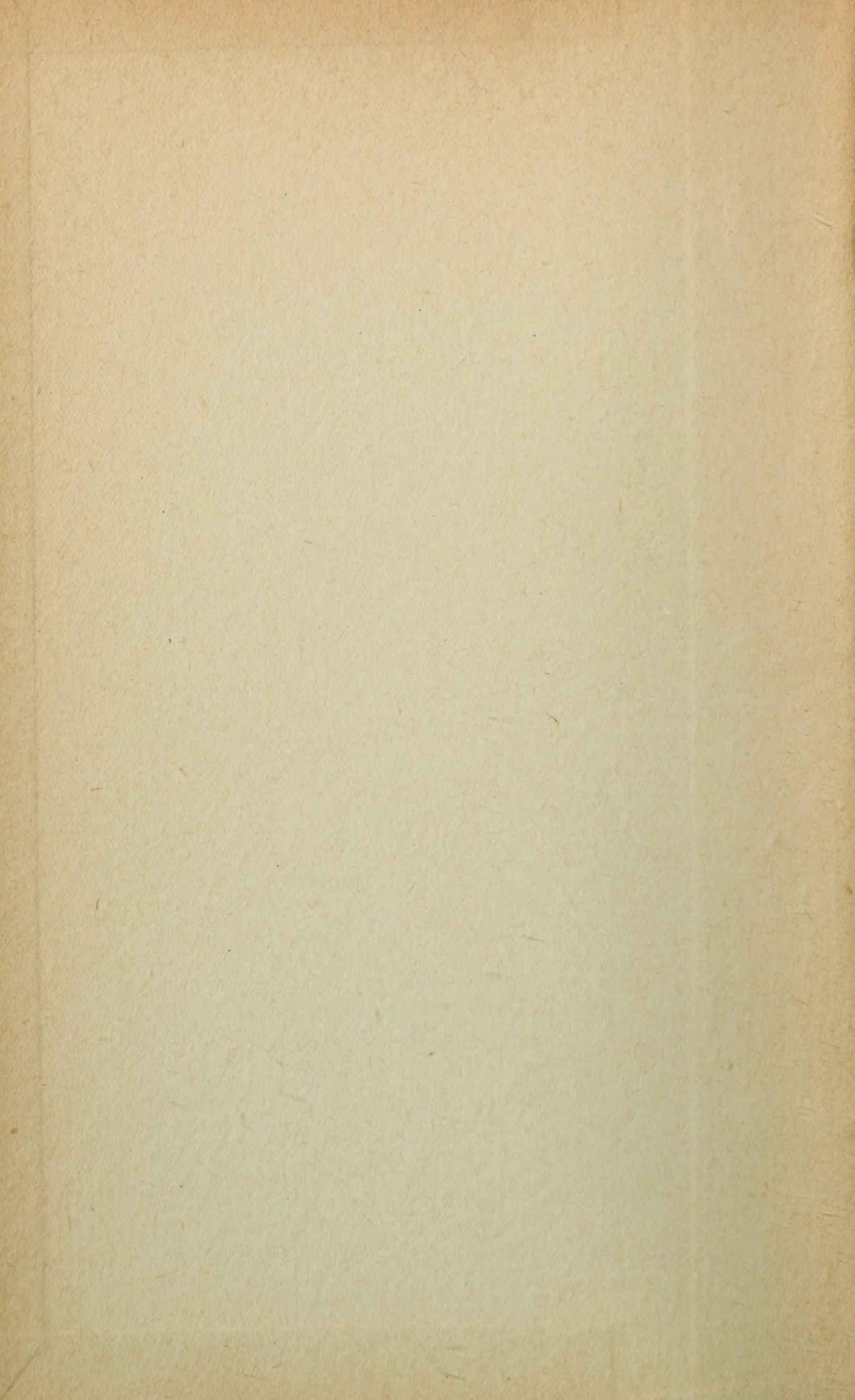
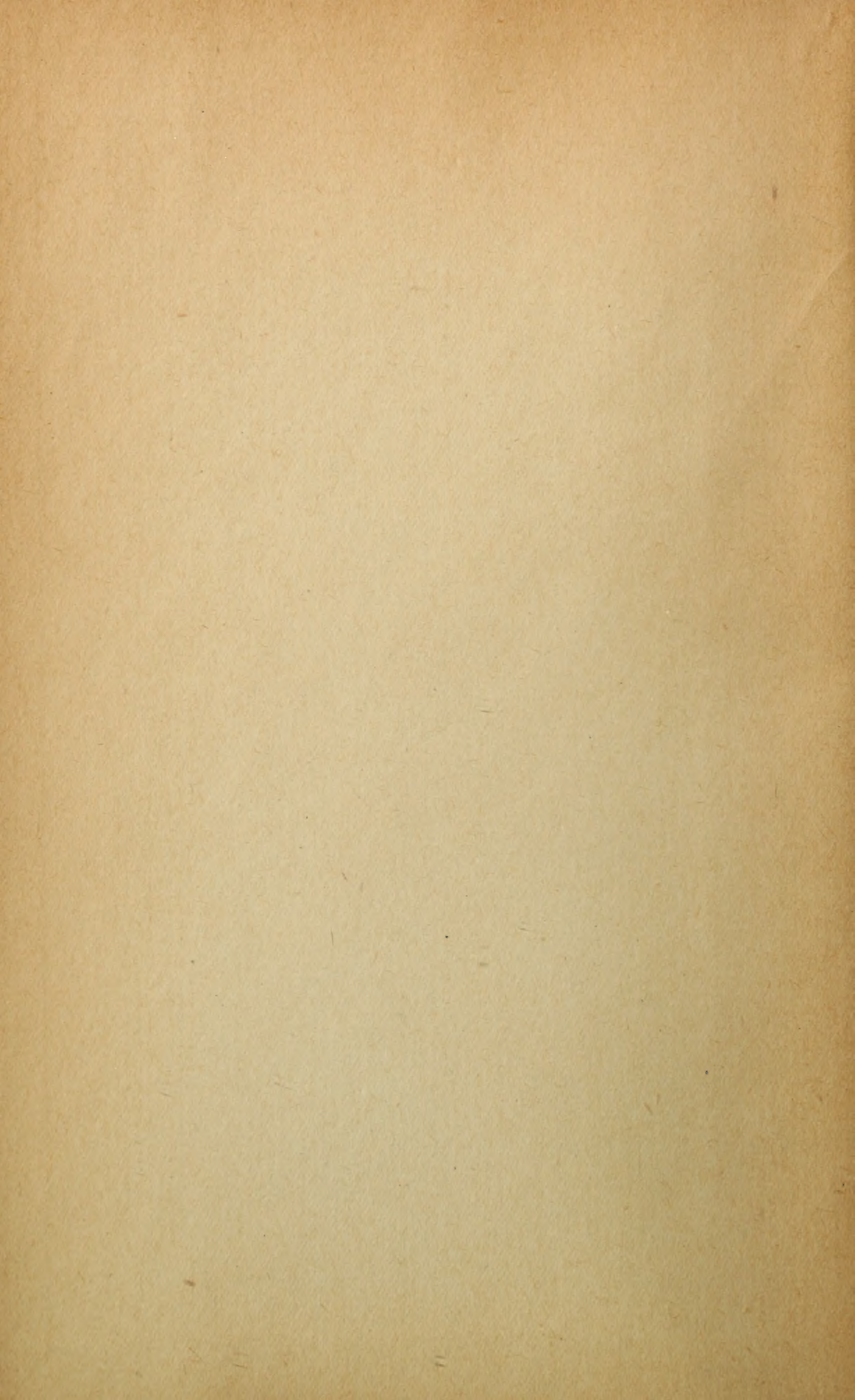












Johannes Duns Scotus
Über das Werk des Erlösers.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der katholisch-theologischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

eingereicht von

Theodor Fetten

~~Kaplan in Odenkirchen.~~

Promoviert am 29. Juli 1913.

> Verumtamen existimo omnia detrimentum esse propter eminentem scientiam Iesu Christi, Domini mei. Philipp. III, 8.

BONN

P. Hauptmann'sche Buchdruckerei

1913.

Berichterstatter:

Professor Dr. G. Esser.

Meinen lieben Eltern!

Inhalt.



Zur Einleitung.

Wenn man die Werke des Duns Scotus durchgeht und ihren Inhalt zu betrachten versucht, so ist es wie ein Gang zu einem ergiebigen Steinlager, zu Zeugen einer großen Vergangenheit. Da lagern gewaltige Massen und Blöcke und harren vielleicht der Zusammenfügung. Tritt zum erstenmale ein solcher Gedanke hervor und ladet endlich doch zu einem ersten Versuch ein — wundert es dich dann, wenn gar mancher Meißel als zu weich erscheint, um dem harten Gestein zuzusetzen oder es auch nur zu verwunden? Hier erinnert man sich an die Verse des alten Dichters:

Sumite materiam vestris, qui scribitis, aequam
Viribus, et versate diu, quid ferre recusent,
Quid valeant humeri . . .[1]).

Denn in Duns Scotus bietet ein Mann mit Verstand wie Stahl und Eisen einen tiefen theologisch-philosophischen Gedankenstoff, allerdings auch nur ein gewaltiges Material, das von ihm nicht zu einem einheitlichen Werke geordnet und zusammengeschlossen worden ist. Möge es gelungen sein, die Bruchstücke zu vorliegender Aufgabe hinreichend erblickt und gesammelt und so aus Trümmern eine kleine Ruine errichtet zu haben!

Manches ist bereits über Duns Scotus geschrieben worden; neuestens wendet sich ihm wieder eine lebhaftere Bewegung zu, man schenkt ihm mehr Aufmerksamkeit. Sollten es vielleicht die Zeitverhältnisse tun? Das ist ja freilich wahr, man merkt es oft, unser Autor hat es innerlich gespürt, was er berichtet; man fühlt die Wärme und Anziehung, die von ihm ausgeht, wenn man ihn ein wenig näher kennen gelernt hat. Ein tiefer Geist und ein starker Wille

---

1) Hor., Ars poet. V. 38 ff.

stehen hinter seinen Zeilen — Persönlichkeit und Fühlung mit dem Leben! Das macht ihn trotz allem auch interessant. Und dann sein echt gläubiges Wesen! Sein Herz ist nicht leer und sein Leben nicht inhaltlos. O. Willmann urteilt über ihn folgendermaßen: „Er zeigt sich als ein Mann von großem Scharfsinn, und muß, wenn anders sein Satz: Voluntas superior est intellectu, auf innerem Erleben beruht, auch ein Mann des energischen Wollens gewesen sein." Dann aber fährt Willmann fort: „Die Religion und die weise Zucht des Ordens bewahrten ihn vor dürrem Verstandswesen und Autonomismus, aber konnten ihm nicht jene Hingebung, jenes divina pati geben, dem ein mystischer Zug des Gemütes entgegenkommen muß. Der starke Wille beugte sich unter den heiligen Willen, den der Glaube lehrt, und stellte den scharfen Verstand in den Dienst des Glaubens, aber der Glaube wußte sich nicht den Verstand zum Freunde zu machen, der Wille sich nicht der Führung beider anzuvertrauen" [1]. Das ist der alte, wie es scheint, unberechtigte Vorwurf, den man Scotus macht; er trenne die Theologie zu sehr von der Philosophie und leugne den wissenschaftlichen Charakter der Theologie [2].

Woher Duns Scotus stammt, wissen wir nicht. Die Nachrichten über ihn fließen äußerst spärlich. England, Schottland und Irland werden als seine Heimat genannt und streiten sich um ihn. Ebensowenig kennen wir sein Geburtsjahr, noch auch die Entwicklung und den Verlauf seiner Jugendzeit. Vermutlich wurde er um 1265 geboren und starb 1308 in Köln. Eines aber steht fest, frühzeitig kam er nach Oxford und trat in den Franziskanerorden ein. Dann haben wir noch von einigen andern Umständen Nachricht. — Das Beste, was in diesem Bezug sowohl über die Person, als auch über die gelehrte und literarische Tätigkeit des Franziskaners bis jetzt gesagt werden kann, findet man bei Reinh.

---

1) Geschichte des Idealismus, Braunschweig 1896, II., 505.

2) Vergl. P. Minges, Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus (in den Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch.), Paderborn 1908, VII. Bd.

Seeberg, „Die Theologie des Johannes Duns Scotus", Leipzig 1900, veröffentlicht im 5. Band der Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgegeben von Bonwetsch und Seeberg.

Die vorliegende Arbeit ist nur als ein Teil der ganzen Dissertation gedruckt; sie soll in zwei Hauptabschnitten durchgeführt werden; der erste Abschnitt behandelt die Bedingungen für die Wiederherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes, die Erörterungen über die Notwendigkeit einer Genugtuung sowie deren Wesen und Eigenschaften. Es wurden hier ausgeschieden: 1. Die Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der Genugtuung durch Christus. 2. Die Lehre des hl. Anselm von Canterbury über die Notwendigkeit der Genugtuung durch Christus. 3. Die Lehre Alexanders von Hales und des hl. Bonaventura über die Notwendigkeit der Genugtuung durch Christus. 4. Duns Scotus über die Lehre Anselms. — Der zweite Hauptabschnitt bespricht das eigentliche Werk des Erlösers nach seinen verschiedenen Seiten. Der Anhang will einen kleinen Überblick über die Entwicklung der nachskotistischen Theologie bieten. — Wie man nun über Scotus und sein großes Vermächtnis denken mag, ob er sich Heimatrecht im Lande der Theologie erworben hat oder nur als Gastfreund verweilt:

Civis an hospes eras, sit tibi terra levis!

---

1. Abschnitt.

Die theologisch-wissenschaftliche Lehre von der Genugtuung.

§ 1. Die eigne Lehre des Duns Scotus über die Genugtuung.

Blicken wir noch einmal auf das Vorhergehende zurück, so muß uns unter anderm eins auffallen: Anselm hat seine Erlösungstheorie so aufgebaut, daß letzthin ein wirklicher Sühnepreis, d. h. also ein gewissermaßen faßbares Gut verlangt wird, das Christus seinem Vater anbietet. Bei Scotus tritt dies mehr zurück gegenüber der Forderung eines geistigen Gutes, eines Willensaktes. Wie sich zeigen läßt, hängt dies innig mit seiner Sündenlehre zusammen; es gehört mit zum Gepräge seiner Anschauung und Denkweise.

Unter Genugtuung im allgemeinen versteht Scotus eine freiwillige, gleichwertige Ersatzleistung, die nicht schon auf einen andern Rechtsgrund hin ihrem Empfänger geschuldet ist [1]; sie hat den Zweck, eine Ehrenkränkung auszugleichen; wie durch eine Handlung verursacht, muß sie auch wieder durch eine Handlung gut gemacht werden. Allerdings kann auch die freiwillige Strafe an ihre Stelle treten. Die Ersatzleistung muß freiwillig sein [2] — hierin liegt das persönliche Element —, sonst könnte man nicht von einer Genugtuung, sondern nur von einem Genugleiden sprechen, wie dies tatsächlich die Protestanten tun. Die Gleichwertigkeit ist in dem ersten Bestandteil des Wortes Genugtuung angedeutet. Einer kurzen Erklärung bedarf der Zu-

---

1) Op. Oxon. l. IV. d. 15. qu. 1. n. 3: Satisfactio est redditio voluntaria aequivalentis alias indebiti.

2) et dicitur voluntaria ad distinguendum illam a satisfactione, qua quis solvit debitum etiam von volens: haec autem proprie non vocatur satisfactio, Ioannis a S. Thoma, Cursus theologicus, Parisiis 1886, tom. 8. qu. 1. disp. 1. art. 1. n. 2.

satz alias indebiti, das Ersatzgut darf nicht schon ohnehin geschuldet sein. Wie A. Hiquaeus in seinem Kommentar zu diesen Worten beifügt, will Scotus hiermit nun nicht etwa sagen, die Gegenleistung dürfe in keiner Hinsicht, also auch nicht nach der strengen Gerechtigkeit, bereits gefordert sein; denn dann sei ja Gott gegenüber eine geschöpfliche Genugtuung überhaupt unmöglich, da wir als seine restlosen Werke ihm alles verdankten und schuldeten und der Begriff der gegenseitigen und verteilenden Gerechtigkeit (iustitia commutativa u. i. distributiva) bei dieser Genugtuung nicht anwendbar sei, sondern nur jener der strafenden Gerechtigkeit (iustitia vindicativa). — Wer sich nun gegen einen andern, im schwersten Fall durch die Sünde gegen Gott, verfehlt hat, muß dem Beleidigten eine Leistung anbieten, die er ihm nicht schon auf Grund der Strafgerechtigkeit schuldet. Indebitum bedeutet somit nach Scotus eine Leistung, die nicht schon wegen einer strafbar aufgeladenen Schuld gemacht werden muß [1].

Es fragt sich nun, kann ein sündiger Mensch, losgelöst von der Verbindung mit Christus und abgesehen von der Wirkkraft des Verdienstes Christi, Gott für sein Vergehen irgendwie genugtun und so zuletzt sein ewiges Endziel erreichen? Anselm hat dies verneint, und zwar vom Standpunkte Gottes, wie des Menschen aus [2]. Gott ist nämlich die Ehre geraubt worden, etwas Gleichwertiges aber kann ihm dafür von keinem Geschöpf erstattet werden. Die schwere Sünde ist wegen der Person und Würde des Beleidigten unendlich groß; alle etwaigen Güter, womit der Mensch seine Schuld tilgen wollte, sind aber endlich, sie sind auch nicht sein persönliches Eigentum, sondern nur Kapital und Lehen Gottes.

Scotus dagegen beruft sich auf die bereits früher genannte Stelle aus Augustin: Fuit quidem alius modus nostrae redemptionis possibilis, scilicet quam per incarnationem et passionem: sed nullus nostrae miseriae sanandae convenientior. Gottes unbegrenzter Macht und Barmherzigkeit stehen

1) ibid. 2) C. D. h. l. I. c. 20. E.

unzählige Wege offen, wenn er ein Liebeswerk vollbringen will, das in gleicher Weise seine Gerechtigkeit und Milde zeigen soll. In seiner wunderbaren Herablassung und Obsorge um das Gebilde seiner Hand konnte er einen einzigen Beweis der Reue als genügend annehmen, um die Schuld ohne Verletzung der Gerechtigkeit zu verzeihen. Dazu bedurfte es nicht der Mittlerstelle Christi als zweiter Ursache, denn was Gott durch zweite oder Mittelursachen bewirkt, vermag er auch unmittelbar zu tun [1]).

Geben wir dies einmal zu! Dann könnte man aber einwenden, in einem solchen Fall werde der Entsühnung die Eigenschaft einer wirklichen Genugtuung genommen, genugtun könne eben nur Christus. Scotus versucht, die Schwierigkeit zu heben, und verleiht damit einem Gedanken straffere Gestalt, den wir schon kennen gelernt haben. Durch einen bestimmten Akt habe der Mensch sich von Gott abgewandt, durch einen entgegengesetzten Akt der Liebe könne er sich wieder mit Gott versöhnen; denn nur soviel Gutes, als man Gott durch eine gute Handlung darbringe, werde ihm durch eine entgegengesetzte schlechte vorenthalten, nicht mehr [2]). Allerdings müßte auch nach Scotus jener Sühneakt in der Gnade wurzeln und von ihr getragen sein. Gott könne einem Sünder die erste Gnade verleihen, die ihn dann instandsetzen würde genugzutun. Auch Christus sei ja die erste Gnade ohne alles Verdienst gegeben worden [3]). — Es ist nun von Wichtigkeit, zu betonen, daß Scotus wirklich die Gnade als Unterbau klar voraussetzt und sodann von einer Genugtuung spricht, die menschenmöglich war und vom menschlichen Standpunkt aus berechnet werden mußte. Nach Scotus konnte Gott auf Grund der freien Machtvollkommenheit (potentia absoluta) dem Sünder nach der attritio, gleichsam als einer dispositio congrua und einem meritum congruum, die Gnade geben, daß seine reuige und

---

1) Op. Oxon. l. IV. d. 15. qu. 1. n. 5. 2) l. c. n. 6.

3) ibid.; vgl. Scheeben, Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 1882, II, 692 u. B. Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi, Paderborn 1891, S. 286 ff.

bußfertige Gesinnung zur wirklichen Reue wurde [1]. Unter attritio hat man hier jene Reue zu verstehen, die als bloße ‚Anreibung' das Herz des Sünders zwar weich macht und ein gewisses Mißfallen an der Sünde hervorruft, aber nicht bis zur vollständigen Herzenszerknirschung fortschreitet; contritio dagegen ist jene Reue, die das Herz im Hinblick auf die begangenen Sünden völlig zermalmt [2]. Beide Arten bedürfen natürlich der Gnade, sowohl für sich, als auch beim Übergang von der attritio zur contritio. Hätte nun Gott dem Menschen die hierzu erforderliche Gnade gegeben und der Mensch seinerseits dieselbe treu benutzt, so wäre die Sünde im Wege einer Genugtuung getilgt worden, und zwar durch einen Akt, der Gott dasselbe Gut erstattet hätte, das ihm durch die Sünde verweigert wurde; mit andern Worten, Gott hätte eine gleichwertige Genugtuung erhalten.

§ 2. Zur Lehre über die schwere Sünde.

Hiermit sind wir auf die besondere scotistische Sündenlehre getroffen. Worin besteht das Wesen der schweren Sünde, wodurch wird es begründet, und welche Folgerungen ergeben sich hieraus? Die Sündenlehre ist eine Lebens- und Schuldfrage, die den Menschen stets irgendwie bedrückt, beschäftigt und zu einer Abfindung herausgefordert hat; es galt zu retten, zu trösten und zu bewahren. Und trotz aller Anstrengungen scheint man sich noch von keiner Lösung befriedigt zu fühlen, so verwickelt und einschneidend ist die Frage. Neuestens erheben sich wieder Stimmen und erheben den Anspruch, eine passendere Erklärung gefunden zu haben [3].

---

1) Über dispositio congrua vgl. l. IV. d. 14. qu. 2. n. 14 u. 15 u. den Kommentar dazu von Lychet; über Gnade und Verdienst l. II. d. 37. qu. 2. n. 6; — vgl. ferner R. Seeberg, Die Theologie des Joh. Duns Scotus, Leipzig 1900, S. 289.

2) vgl. Seeberg a. a. O.

3) vgl. Ferd. Stephinsky, Die „scholastische" Lehre vom Wesen der Todsünde und ihre „Ergänzung durch die psychologische Betrachtungsweise" (im Katholik, Jahrg. 1910, Heft 4 ff.).

Man will die Sünde psychologisch leichter erklären, also aus dem Innern des Menschen heraus ihre Entstehung und Bewertung abmessen; es geschieht dies mit einem besondern Nachdruck. Die ganze Art des Versuches kann aber bei ernstem Nachdenken kaum befriedigen.

Recht gute, klare und empfehlenswerte Gedanken bringt in unserer Frage B. Dörholt. Ein kurzer Auszug mag darauf hinweisen! „Daß die Sünde als Tat und als aktuelle Gesetzesübertretung etwas ganz und gar Endliches ist, leuchtet von selbst ein; denn als Tat ist sie ein menschlicher Akt, der einen Defekt einschließt, ist also, wie alle menschlichen Akte, etwas Endliches. Als Gesetzesübertretung betrachtet, ist die Sünde eine Disharmonie mit einer vom unendlichen Gott zwar ausgehenden, aber in sich doch endlichen Regel. Auch der Sündenmakel wird niemand Unendlichkeit zuschreiben, da sie die Privation von etwas Endlichem ist, der Gnade nämlich, soweit diese der Seele inhärierte und derselben zusammen mit dem Lichte und der Ordnung der Vernunft einen besondern Glanz verlieh. Ebensowenig kann die Sünde als Hinkehr zu dem geschöpflichen Gute die Schranken der Endlichkeit irgendwie überschreiten; denn endlich ist das geschöpfliche Gut, endlich ist die Handlung, durch welche der Sünder sich ihm zuwendet.

Stimmen nun soweit alle Theologen überein, so gibt es einige wenige, welche der malitia peccati, soweit sie in der Abkehr von dem höchsten Gute sich vollzieht, Unendlichkeit beilegen wollen, und eine etwas größere Anzahl von Theologen glaubt dem Mißverdienst der Sünde, dem demeritum peccati oder der Strafwürdigkeit der Sünde, insofern eine Unendlichkeit zuschreiben zu sollen, als sie der Meinung sind, die Todsünde verdiene eine unendliche Strafe. Eine recht große Anzahl von Theologen jedoch legt nur der Beleidigung Gottes, die in der Sünde sich vollzieht, Unendlichkeit bei“ [1]).

Wenn wir nun die Lehre von der Genugtuung behandeln, so müssen wir natürlich die schwere Sünde vor allem

1) Die Lehre . . . S. 269; vgl. aber zur Ergänzung Salmant. A. 13. disp. 1. dub. 2. n. 15 ff.

als Beleidigung Gottes und die hieraus sich ergebenden Folgen betrachten, dürfen uns aber auch hierauf beschränken; denn mit dieser Betrachtung treffen wir das Wesen der Sache, falls wir die Beleidigung nach ihrer passiven und aktiven Seite in eine zweifache einteilen, insofern nämlich Gott ein wirkliches Unrecht zugefügt wird und der Mensch als dessen Urheber dasteht. Aus dem Unrecht, das Gott erleidet, bestimmt sich das innere Wesen der Sünde [1]), aus der beleidigenden Tat aber die Eigenschaft und der Grad der menschlichen Schuld. Wie man bemerkt, darf bei ausreichender Beurteilung der Sünde keine dieser beiden Seiten vernachlässigt werden; für die Behandlung ist es auch leicht, diesen oder jenen Teil durchzuführen und klar darzustellen. Die Schwierigkeit kommt erst bei dem Versuch, beide Seiten glücklich miteinander zu vereinigen, um sich hieraus ein hinreichendes, gerechtes Gesamturteil über das Wesen der Sünde zu bilden. Sie ist aber so groß, daß von hier ein langer, erbitterter Kampf sich herleitet, je nachdem man die aktive oder passive Seite mehr betonte; so wird es wohl auch in Zukunft bleiben. Daher scheint jener andere, einfache und klare Weg der beste, wenn nicht der einzig gangbare, zu sein: Man beurteile die Fragen getrennt, wie es auch von ihrer Erklärung gefordert wird!

So finden wir es bei St. Thomas. Er, der stets in streng sachlicher, logischer Art vorgeht, stellt die Sünde zuerst und hauptsächlich Gott, dem Beleidigten, gegenüber; von diesem Standpunkt aus beurteilt, muß sie in der Tat eine unendliche Beleidigung sein. Weil aber Gottes Rechte vor allem gewahrt werden müssen, da sie die höchsten und die allein notwendigen sind, so lag bei der Begriffsbestimmung der Todsünde logisch nichts näher, als an erster Stelle das Recht und die Würde Gottes zum Ausdruck zu bringen. In diesem Sinne, sagt Thomas, ist die schwere Sünde simpliciter infinitum [2]). Die Salmanticenses, denen wir uns an-

---

1) Man findet es, indem man die Sünde mit der entgegengesetzten Tugend vergleicht, nach dem Satze: contraria sunt circa idem.

2) Sum. theol. I-2ae qu. 72. a. 5-1 m; qu. 73. a. 9. c; qu. 87. a. 3. c; qu. 87. a. 4. c.

schließen, weil sie gute Kenner des hl. Thomas sind, erklären den Ausdruck simpliciter infinitum, den der Aquinate bei der Lehre von der Sünde und Genugtuung gebraucht, in folgender Weise: simpliciter infinitum in titulo positum est id, quod licet non in omnibus modis, tamen in esse moris sive in quantum est malum morale, habet infinitatem [1]; simpliciter infinitum bedeutet also, kurz gesagt, eine moralische, nicht physische Unendlichkeit.

Neben der passiven Beleidigung Gottes übersieht Thomas natürlich nicht den Punkt der persönlichen Verschuldung, wenn er auch gegenüber dem andern vielleicht etwas zurücktritt. So finden wir die aktive Beleidigung im allgemeinen dort ausgedrückt, wo Thomas in der Beleidigung Gottes nur eine gewisse Unendlichkeit (quandam infinitatem) erblickt [2]; ferner liegt die Annahme der aktiven Beleidigung der Aufstellung einer zweifachen Sittenregel für den menschlichen Willen zugrunde, je nachdem man nämlich die Sünde subjektiv nach der malitia oder objektiv nach der offensa passiva betrachtet [3].

Wenn Thomas damals seine geschlossene, große Theologie schreiben konnte, so geschah dies einmal, weil er auf den Schultern der Vergangenheit stand; sodann aber hatte er das Glück, in einem Augenblick auf dem Feld der Wissenschaft zu erscheinen, wo namentlich durch Albert den Großen das Denken eines langen Zeitabschnittes soweit herangereift war, daß eine geeignete Zusammenfassung gleichsam als Frucht zur Ernte einlud und nur gepflückt zu werden brauchte, allerdings von kundiger Hand. Thomas, der eine

---

1) A. 13. disp. 1. dub. 2. n. 15; n. 33—38; 71—76; dub. 6. n. 202. — vgl. den Kommentar zu Op. Oxon. l. IV. d. 15. qu. 1. n. 10; Scheeben, Handbuch . . . II, 525 (n. 30), und Dörholt, Die Lehre . . . S. 302.

2) Sum. theol. III. qu. 1 a. 2-2 m; in IV d. 14. qu. 2. a. 1. quaestiunc I-4 m und d. 15. qu. 1. a. 2-1 m.

3) Sum. theol. I-2ae qu. 71. a. 6. c.; vgl. zum Ganzen Salmant. t. 13. disp. 1. dub. 2. n. 16: Si autem peccatum esset infinitum secundum malitiam, foret ex omni capite infinitum quando quidem. ut ex mente D. Thom. ostendemus, est infinitum in ratione offensae: et omnia, quae peccatum concernit, ad rationem malitiae vel offensae reducuntur; so in Erklärung vom Sum. theol. I-2ae qu. 87. a. 4.

selten harmonische Vereinigung aller Gelehrteneigenschaften besaß, hat dies verstanden; er hat in vielen Punkten auch nach allen Seiten hin das letzte Wort in philosophischen und theologischen Fragen gesprochen. Andererseits aber untersteht auch er einer zeitlich bedingten Anschauungsweise, in Sachen nämlich, von denen bald diese, bald jene Seite mehr hervorgekehrt werden kann.

Einen solchen Ansatzpunkt bot manchen damals die Frage um das Wesen der Sünde. Die Geschichte weiß zu erzählen, daß der Rückschlag gegen Thomas bald kam, wie denn überhaupt sein unmittelbarer Erfolg gering war. Zu Lebzeiten wurde er als Neuerer scharf bekämpft und sogar kirchlich verdächtigt [1]. Dies ist eine beachtenswerte Erwägung, die uns auch in etwa die Stellungnahme des Scotus gegen ihn mit erklären hilft. Ein zur Kritik neigender, dabei scharf geschliffener Verstand, wie der Franziskaner ihn besaß, mußte mit Genugtuung einen scheinbar weniger gut geschützten Punkt erspähen und angreifen vom Boden seiner eignen philosophisch-theologischen Anschauungsweise aus, die vorzüglich großen Nachdruck auf die Willenstätigkeit und alles Innerseelische, Persönliche legte. Wie aus der Lektüre seiner Schriften hervorgeht, hat Scotus hierfür immer einen besonders geübten Blick und verwebt große Bruchstücke Psychologie in seine Theologie, die, wenn man will, der thomistischen ergänzend zur Seite tritt. Demnach ist es verständlich, ja nahezu gefordert, daß Scotus bei der Beurteilung der Sünde den entgegengesetzten Standpunkt von Thomas einnahm und ihre aktive Seite einseitig stark betonte. Man darf dies nicht vergessen und nie ermangeln, darauf hinzuweisen, daß er bei der Sünde und Genugtuung zur Hauptsache eben dieses Aktive, dem Menschen Zukommende und deshalb nach ihm zu Beurteilende im Auge hat; übersieht man dies, so liegen Verirrungen und falsche Urteile nahe.

---

1) vgl. J. A. Endres, Thomas von Aquin (Weltgeschichte in Charakterbildern), Mainz 1910, S. 68 ff.

Zum Beweise unserer Behauptung, daß Scotus stark die aktive Seite der Sünde betont, ziehen wir eine klare Stelle heran, wo er die Strafen für die Sünden behandelt. Dort liest man den Einwurf, die Strafen für alle schweren Sünden seien gleich, denn das Wesen der Strafe liege in der Ausdehnung und Dauer, und diese richteten sich nach der Sünde, die eine „unendliche Ausdehnung" habe. Darauf erwidert Scotus: Dico, quod peccatum non dicitur infinitum, nisi quia separat ab infinito, non quod formaliter malitia sit infinita: quia talis et tanta est, quanta est bonitas, quae nata fuisset inesse illi actui, si secundum debitas circumstantias fuisset elicitus: sed haec non fuisset infinita nec possibile fuisset esse infinitam, nisi pro tanto, quia coniungit infinito [1]. Hier wird zunächst offenbar und deutlich von der Sünde als menschlicher Handlung und von der daraus folgenden persönlichen Schuld gesprochen, wie die Ausdrücke actus und malitia beweisen; beide sind endlich. Zugleich aber schließen wir hieraus in ähnlicher Weise, wie vorher bei Thomas [2], daß auch Scotus eine Unendlichkeit der Sünde kennt: quia separat ab infinito. Dasselbe beweist im Zusammenhang die Stelle: Peccatum est maxima poena naturae intellectualis inter omnes poenas eius (poena in dem Sinne von Unglück, Schuld) [3]. Maxima poena ist hier stark betont und mit Nachdruck gesagt, wie etwa bei Thomas in der Stelle über den Tod Jesu die Bedeutung des Wortes pretiosa eine gehobene ist: Ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit; quia quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit . . tamen ex dignitate personae patientis . . . mors eius redditur pretiosa [4]; pretiosa hat den Sinn von überreich und moralisch unendlich. Fast genau so lautet die Parallelstelle bei Scotus: Passio Christi erat multum accepta [5], d. h. in seiner Sprache und Meinung ebenfalls überreich und in gewissem Sinne unendlich. Ferner bezeugt folgende Stelle, daß Scotus eine Unendlichkeit der

1) l. IV. d. 50. qu. 6. n. 16. — vgl. Salmant. t. 13. disp. 1. dub. 2. n. 21.
2) quandam infinitatem, vgl. S. 16. 3) l. III. d. 3. qu. 1. n. 6.
4) c. gent. l. IV. c. 55-22 m. 5) l. III. d. 19. qu. un. n. 10.

schweren Sünde kennt: Si ergo infinitas in peccato prohiberet satisfactionem possibilem, etiam prohiberet eam posita passione Christi [1]. Er will sagen, es gibt zwar eine Unendlichkeit in der schweren Sünde, aber die Genugtuung braucht sich nach dieser nicht zu richten [2].

Indes, diese in der Sünde liegende Unendlichkeit tritt zunächst zu sehr zurück gegenüber der aktiven Seite, die endlich ist. Ja, sie wird auch innerlich entwertet und infolgedessen praktisch gegenstandslos. Denn indem Scotus sich gegen die von Thomas gelehrte gravitas simpliciter infinita wendet, nach der die Todsünde zwar nicht innerlich-physisch, wohl aber innerlich-moralisch unendlich ist [3], lehnt er diese Unterscheidung und Erklärung ab und hält dafür, die Todsünde sei nur unendlich secundum quid, in dem Sinne von äußerlich unendlich (extrinsece infinitum). Der Grund hierfür liegt eben in seiner Ansicht, die Schwere der Todsünde müsse nach ihrem Prinzip, d. h. also nach demjenigen berechnet werden, der sie begehe, und nicht nach dem, der beleidigt werde. Daher kommt es, daß wir zwar in allen vorher angeführten Stellen von einer Unendlichkeit hören, die aber belanglos wird, weil das führende und bestimmende Prinzip immer die aktive Seite der Beleidigung ist, wie man deutlich sieht. Das ist es, was wir in seiner Darstellung ablehnen müssen.

Dagegen dürfen wir mit Grund behaupten, daß auch Scotus zugeben würde, die schwere Sünde sei, wenigstens dem früher erklärten Sinne gemäß, simpliciter unendlich, wenn man von Gott, dem Beleidigten, ausgehen müsse, wie wir mit Grund fordern. Dies schließen wir aus folgendem Satze: Si filio Adae esset maxima poena regem contra eum offendi, nullus eum perfectissime reconciliaret, nisi auferret ab eo non tantum exhereditationem, sed etiam esse inimicum regis [4]. Wenn näm-

---

1) l. IV. d. 15. qu. 1. n. 6.

2) vgl. Parth. Minges, Das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben nach Duns Scotus (in den Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte, Jahrg. 1908, 7. Bd.), S. 65 f.

3) vgl. S. 16.

4) l. III. d. 3. qu. 1. n. 6.

lich Scotus annimmt, in diesem Falle sei eine gleichwertige Genugtuung (denn dieses bedeutet doch perfectissime reconciliare) unmöglich, so kann es offenbar nur daher kommen, weil die Sünde simpliciter unendlich ist. Aber er lehnt eben unsere Voraussetzung ab, daß nämlich die Schwere der Sünde in erster Linie nach der Person des Beleidigten bestimmt werden müsse.

Daneben haben wir festzuhalten, daß es nach Scotus etwas ganz anderes bedeutet, die schwere Sünde sei secundum quid unendlich, als nach Thomas. Bei dem Aquinaten ist dies innerlich begründet, bei Scotus nur äußerlich. — Wenn man an der Darlegung des hl. Thomas etwas ausstellen wollte, so wäre es vielleicht der Ausdruck simpliciter unendlich; ohne weiteres ausgegeben, könnte er zu Mißverständnissen führen, da man sich unter einfachhin unendlich etwas denkt, das in jeder Beziehung und nach allen Richtungen hin unendlich ist. Indes die beigefügte Erklärung nebst andern Gründen rechtfertigen den Ausdruck. Man wird sich also doch der Lehre von Thomas anschließen [1].

§ 3. Anwendung der Sündenlehre auf die Genugtuung.

Bei unserer Untersuchung haben wir uns bemüht, das, was Scotus wirklich lehrt, darzustellen und ihm so gerecht zu werden. Kehren wir nunmehr zur Frage nach der Genugtuung zurück, und verfolgen wir die besondere Anwendung seiner Sündenlehre! Durch die Sünde der Stammeltern war Gott beleidigt worden; durch eine Genugtuung sollte das Unrecht wieder gut gemacht werden. Nun ist es klar, geht man von der passiven Beleidigung aus — und dieser Weg ist der nach jeder Richtung hin wenigstens angemessenste — und fragt, wie eine gleichwertige Genugtuung hierfür beschaffen sein muß, so ist eine Berechnung

---

1) vgl. hiergegen Parth. Minges, Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi (in der Tübinger theolog. Quartalschrift, Jahrg. 1907, Heft 2), S. 244 ff.

derselben nach der aktiven Beleidigung und den Kräften der schuldigen Person unstatthaft; es kommt hier nur die erlittene Beleidigung in Betracht [1]), die wegen der unendlichen Würde Gottes auch selbst innerlich-moralisch unendlich ist und daher von keinem Geschöpf gleichwertig gesühnt werden kann. Nach dem hl. Thomas bestimmt diese passive Beleidigung die Genugtuung innerlich und nach dem Gesetz der Gerechtigkeit, sodaß eine gleichwertige, eigentliche Genugtuung sich nach ihr richten muß: Satisfactio non respondet peccato nisi secundum quod est offensa Dei [2]). Auch Scotus gibt zu, daß eine solche für den Menschen unmöglich sei, und zwar an der bereits früher benutzten Stelle: Si filio Adae esset maxima poena regem contra eum offendi, nullus eum perfectissime reconciliaret, nisi auferret ab eo non tantum exhereditationem, sed etiam esse inimicum regis [3]). Nichtsdestoweniger kann man sich aber auch einmal mehr auf den Standpunkt der beleidigenden Person stellen, von ihr ausgehen, wie dies Scotus tut, und fragen, welche Genugtuung sie nach ihrem Vermögen gegenüber der passiven Beleidigung leisten kann und infolge der Sünde leisten muß, und ob dieselbe unter diesem Gesichtspunkt eine gleichwertige genannt werden darf. Scotus ist nun infolge seiner Sündenlehre [4]) schon von vornherein gezwungen zu der Ansicht, daß auch eine eigentliche Genugtuung sich nur nach der offensa activa zu richten brauche und daß konsequenter Weise dem Menschen eine wirklich gleichwertige Genugtuung möglich sei. Er schreibt: Satisfactio est redditio aequivalentis pro aequivalente: sed quantum malum fuit peccatum avertens a Deo, tantum bonum est conversio

---

1) Anders scheint es bei der Strafe zu sein; sie ist eine Folge der malitia, der offensa activa, und richtet sich daher zunächst nach dieser, vgl. in IV. d. 46. qu. 1. a. 3-6 m; vgl. auch S. 71.

2) in IV d. 15. qu. 1. a. 2-1 m; vgl. Sum. theol. I-2ae qu. 73. a. 3. c.

3) l. III. d. 3. qu. 1. n. 6; vgl. auch Salmant. t. 13. disp. 1. dub. 5. n. 136.

4) vgl. S. 18.

ad Deum ex caritate: quantum etiam bonum natum fuit inesse actui meo, tantum bonum et non plus abstulit peccatum meum, et tantum bonum potest inesse actui meo: sic ergo per illum omnino aequivalens redditur [1]).

Hiquaeus in seinem Kommentar findet die Lehre des Meisters durchaus unverfänglich und verteidigt sie als einwandfrei. Die Salmanticenses schreiben, Scotus spreche sich hier in der 15. Distinktion nicht deutlich aus: Tantum dicit purum hominem posse offerre aequivalentem satisfactionem, vel simpliciter vel ex divina acceptatione, nihil ultimo diffiniens [2]). Jedoch scheinen sie die mildere Deutung anzunehmen, daß nämlich Scotus bei dieser Genugtuung die göttliche Akzeptation voraussetze [3]). Es dürfte auch außer Zweifel sein, daß gerade die später zu behandelnde „scotistische" Akzeptationslehre für diese mildere Auslegung unseres Zitates spricht. Mit derselben Gewißheit folgt auch gerade aus ihr, daß eine gleichwertige Genugtuung für die aus der Todsünde fließende offensa Dei passiva nach den strengen Regeln dem Menschen überhaupt unmöglich ist. Und dennoch spricht Scotus von einer durchaus gleichwertigen Genugtuung und muß es!

Vorab ist zu bemerken, daß sowohl Thomas wie Scotus unter homo purus einen solchen Menschen verstehen, der nicht persönlich Gott ist, mag er nun im Zustande der Gnade sein oder nicht [4]). Es genügt, den ersten Fall zu betrachten. Aus ihm werden sich die Folgerungen für den andern von selbst ergeben; denn ist der Mensch trotz der Gnade unfähig, eine tatsächlich gleichwertige Genugtuung zu leisten, dann gewiß ohne die Gnade.

Thomas lehrt, ein Mensch im Stande der Gnade könne sowohl für sich als auch für andere Gott eine Genugtuung erstatten, die man in gewisser Weise eine gleichwertige nennen dürfe: Caritas enim magis potest apud Deum quam apud homines: sed unus potest apud homines pro alterius

1) l. IV. d. 15. qu. 1. n. 6.
2) t. 13. disp. 1. dub. 5 n. 136.
3) vgl. l. c.
4) vgl. Salmant. t. 13. qu. 1. a. 2. n. 5.

amore debitum eius solvere: ergo melius in divino iudicio fieri potest, cum suadeat Apost. ad Galat. VI, 2: alter alterius onera portate [1]. Die Salmanticenses stimmen dem bei und erklären, was man unter dieser „gewissen gleichwertigen" Genugtuung zu verstehen habe: Praedictus homo satisfaceret Deo pro aliis hominibus satisfactione imperfecta sive de congruo, quae potest dici aequalis proportionabiliter. Patet consequentia: quia ad satisfactionem huius modi sufficit, quod opus habeat aliquam intrinsecam proportionem cum debito [2]. Ebenso lesen wir bei ihnen folgendes: Sicut ergo iniuria Dei habet infinitatem simpliciter ex maiestate Dei offensi: ita satisfactio a iusto (aliorum capite) oblata haberet infinitatem quandam ex misericordia divina, quam per gratiam sanctificantem participaret: atque ideo gauderet sufficienti proportione et aequalitate geometrica ad satisfactionem pro offensis aliorum, sive finiti essent, sive infiniti [3]. Die nämliche Genugtuung könnte ein zuvor sündiger Mensch nachher im Gnadenstande für sich selber leisten: . . . tenendum igitur est, quod homo possit saltem imperfecte et proportionabiliter Deo pro offensis a se commissis satisfacere [4]. Die genannten Gelehrten erklären und begründen auch noch eingehender ihre Behauptung. Der sündige Mensch erhalte die Gnade und die Austilgung der Sündenmakel, die eine Folge der offensa activa ist, ohne sein Verdienst. Eben diese Gnade nimmt aber auch in dem Augenblick ihrer Eingießung die offensa passiva hinweg, indem der Mensch einen Akt vollkommener Liebe erweckt: Unde inter gratiam ut delet maculam et eandem gratiam ut delet offensam mediant praedicti actus in ratione satisfactionis: quippe gratia non indiget praedictis actibus in ratione satisfactionis ad delendam maculam; cum hanc Deus omnino gratis per ipsam gratiam immediate destruat: indiget autem praedictis actibus in ratione satisfactionis ad delendam offensam, restituendo affective Deo rationem ultimi finis. Potestque id exemplo declarari desumpto ex divinis: nam inter

1) in IV d. 20. qu. 1. a. 2.
2) t. 13. disp. 1. dub. 5. n. 105
3) l. c. n. 106.
4) l. c. n. 109.

relationem paternitatis ut constituit patris personam et eandem relationem ut exercite refert personam patris ad filium, mediat generatio activa, quae supponit illum primum conceptum et supponitur ad secundum [1]).

Die Auslegung der Salmanticenses stimmt mit der allgemein üblichen überein und gibt durchaus die Lehre des hl. Thomas wieder. Thomas folgert aus ihr die Notwendigkeit der Menschwerdung Christi, sofern Gott eine völlig gleichwertige Genugtuung für die schwere Sünde der Stammeltern erhalten sollte. Nicht so Scotus. Er behauptet nicht nur, daß die eigentliche Genugtuung bloß nach der offensa activa zu bemessen sei; er erklärt nicht allein, wie St. Thomas, daß die von Gott akzeptierten Sühnewerke des Büßers einen verhältnismäßig gleichwertigen Ersatz für die schwere Beleidigung Gottes bilden, sondern daß sie dieselbe völlig aufwiegen und innerlich in diesem Werte akzeptiert werden können. Dies beweisen neben dem logischen Gedankengang die klaren Ausdrücke omnino aequivalens und satisfactio condigna, die auch nach dem Zusammenhang keine mildere Auslegung gestatten [2]). Wollte hier die Kritik ansetzen, so würde sich vielleicht eine ganze Reihe von Verwicklungen ergeben. Überdies aber würde sich ebenfalls zeigen, daß es angebracht wäre, bei Scotus von den Voraussetzungen und Folgen oder der besonderen Gestaltung seiner Akzeptationslehre zu sprechen, nicht aber schlechthin von der „skotistischen Akzeptationslehre". Daher stammt nämlich das gewöhnliche

---

1) l. c. n. 110 u. 114.

2) Man vergleiche ferner die 17. Dist. des 1. Buches, wo Scotus lehrt, die fruitio könne durch keinen actus condignus verdient werden; es besteht hier kein Zweifel, wie er den Begriff condignus nimmt; vgl. auch S. Bonaventurae opera omnia l. III. dist. 20. art. unic. qu. 3. scholion: (Scotus) contendit, quod purus homo i. e. non unitus hypostatice Deo, at plenitudine gratiae repletus, satisfacere potuerit pro genere humano, et quidem de condigno. (Übrigens trifft dies nicht genau die Lehre des Scotus.) Tamen Scotus explicite loquitur non de potentia ordinaria, quae respicit leges et decreta in praesenti providentia stabilita, sed de potentia absoluta, qua Deus secundum ipsum potest facere quidquid in se non implicat contradictionem.

Mißverständnis, als wenn nach Scotus im Gegensatz zum hl. Thomas und seiner Schule die guten Werke an und für sich gar keinen Wert hätten, sondern n u r durch die Annahme Gottes verdienstlich würden. Eine solche Lehre war erst den Nominalisten vorbehalten; man schreibt sie mit Unrecht Scotus zu, wie wir noch sehen werden.

Somit ergibt sich als die Lehre des Scotus, daß er bei der Genugtuung die offensa activa als den eigentlichen und direkten Maßstab zugrunde legt, daß er von dem ersetzenden Können und Müssen des Menschen ausgeht und auf dieser Grundlage in Verbindung mit der göttlichen Akzeptation eine satisfactio condigna zustande kommen läßt, während nach Thomas in diesem Fall nur eine satisfactio proportionabiliter aequalis möglich ist. Dagegen gesteht auch Scotus zu, daß der Mensch zu einer gleichwertigen Genugtuung unfähig sei, wenn man die passive Beleidigung als eigentlichen Maßstab nehme, was er aber als unrichtig ablehnt. Man wird Thomas beipflichten müssen, denn eine Genugtuung, wie Scotus sie haben will, würde doch nur das Werk göttlicher Barmherzigkeit und reinster Gnade sein, niemals aber den Titel satisfactio condigna verdienen; eine solche muß vielmehr ausschließlich und mit innerer Notwendigkeit nach der offensa passiva bestimmt werden [1].

Weiterhin hat auch die Lehre des Scotus von den guten Werken vielfach Widerspruch gefunden, und wohl mit Recht. Sie hängt ebenfalls mit der Sündenlehre aufs engste zusam-

---

1) vgl. Sum. theol. II2ae, qu. 61. a. 4 u. Joa. a. S. Thoma l. c. qu. 1. disp. 1. a. 1. n. 8: per se autem et proprium obiectum satisfactionis est reparare ius laesum creditoris; si enim hoc non habet, extra definitionem est propriae satisfactionis, et sic pertinebit ad aliam speciem . . . Reparare autem ius laesum est obiectum iustitiae proprie dictae . . cum ergo Deus habeat ius propriissimum, ne offendatur ab homine, multo magis quam homo, ne offendatur ab alio, laesio huius iuris est laesio iusti proprie dicti. Unde vera et propria satisfactio ad hoc tendit et de se petit condiciones iustitiae proprie dictae, nisi per accidens ex defectu condicionum deficiat a iustitia proprie dicta et declinet in aliam speciem, quae sit pars potentialis iustitiae. — vgl. hiergegen P. Minges, Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi, S. 244 ff.

men, ihre Lösung ist eigentlich im Vorhergehenden schon gegeben, weil die Genugtuung als eine besondere Art unter die ganze Reihe der guten Werke fällt. Dennoch wird es nicht überflüssig sein, sie in ihrer Allgemeinheit mit einigen Worten zu berühren. Gewiß beleidigt der Mensch seinen Gott durch eine schlechte Handlung und kann durch eine gute Handlung die Beleidigung irgendwie sühnen. Aber daraus folgt nicht, daß die gute Handlung an sich Gott soviel Ehre ersetzt, als ihm durch die Sünde geraubt wurde, die Akte stehen nämlich nicht auf ebnem Boden und entspringen nicht derselben Wurzel; sie sind vielmehr soweit von einander verschieden als Natur und Übernatur. Die Natur hat aber aus sich durchaus keine Anlage, keine Beziehung und keinen Anspruch auf die Übernatur; soweit sie also von der Gnade entfernt ist, ebensoweit ist der sündhafte Akt vom guten entfernt, d. h. sie stehen in keinem gleichwertigen, sich ausgleichenden Verhältnis; es muß erst die Gnade Gottes hinzukommen, die den Sünder zu einem übernatürlichen Akt fähig macht. Das Gesagte wird klarer, wenn wir ein Beispiel nehmen. Jemand könnte ein gutes Werk, zu dem er nicht verpflichtet ist, heute verrichten, unterläßt es aber. Würde er es nach einiger Zeit unter anders gleichen Umständen nachholen, so wäre durch die Ausführung in der Tat das erreicht, was vorher durch die Unterlassung ausgefallen war, und zwar ohne eine wesentlich anders geartete Gnade. Die beiden Akte würden sich als gleichwertig entsprechen, weil sie aus derselben vorhandenen Wurzel, dem Gnadenstande, entsprungen wären. Begeht aber jemand eine Todsünde, so trennt er sich als Rebe vom Weinstock Jesus Christus, stürzt von der Höhe herab und schleudert sich selbst in einen unendlichen [1]) Abgrund, aus dem es mit eignen Kräften kein Entrinnen gibt. Der Unglückliche kann nichts mehr tun, um sein Vergehen irgendwie auszugleichen. Dazu ist eine Gnade notwendig, die ihm in die Tiefe ihre Hand hinabreicht, ihn heraushebt oder wieder

---

1) unendlich secundum quid terminative et extrinsece, ex parte videlicet termini quem attingit, Salmant. t. 13. disp. 1. dub. 2. n. 17.

zum Leben einpflanzt. Wir haben also ein Werk reinster Gnade, das den Sünder erst wieder in den Zustand der hlm. Gnade versetzt, ehe er überhaupt etwas tun kann, um seinen Fehltritt zu sühnen [1]. Ferner darf hier ein wesentlicher Punkt nicht übersehen werden, nämlich die Schuld. Man sieht, wenn der Mensch durch die schwere Sünde Gott beleidigt und das Band mit ihm durchschnitten hat, so ist es seine persönliche Schuld, daß er nachher zu jedem Ersatz unfähig ist. Erst muß die Gnade hinzutreten, ehe der Akt der Sühne den der Schuld auszugleichen vermag, ohne sie würden die beiden sich nie entsprechen, obschon sie es rechtlich müßten. Man darf sich daher auch nicht darauf berufen, die Gnade sei doch zu allen guten Werken Voraussetzung — hier wird eben eine solche gefordert, die zunächst die frei aufgeladene Schuld tilgen muß. Das nimmt natürlich auch Scotus an. Aber dann ist es auch unzulässig, zu behaupten, ein guter Akt ersetze Gott genau das, was e i n schlechter ihm nahm. Und wiederum folgt auch im besondern, daß eine vom menschlichen Standpunkte ausgehende und vom Menschen geleistete Genugtuung, wie Scotus sie will, niemals eine gleichwertige sein und genannt werden kann. Er geht hier zu weit. Dasselbe gilt für den Fall, daß ein anderer Gerechter oder etwa ein Engel für den Sünder stellvertretend genugtun sollte [2].

Ganz anders liegen die Dinge, wenn man fragt, ob die in der Todsünde enthaltene malitia durch eine gleichwertige S t r a f e von dem Menschen gesühnt werden kann. Dies ist zu bejahen; denn während die Schuld unmittelbar in Beziehung zur offensa passiva steht, ist die Strafe unmittelbar

1) Certum quippe est pauciora sufficere ad actum constituendum defectuosum et vitiosum quam requirantur ad actum virtutis: quia bonum ex integra causa, malum vero ex quocumque defectu, Salmant. t. 13. disp. 1. dub. 1. n. 12.

2) Quoniam ad satisfactionem aequalem requiritur, quod tantus sit valor satisfactionis in esse satisfactionis, quanta est gravitas offensae in esse offensae: sed repugnat, quod homo purus eliciat satisfactionem tanti valoris, quanta est gravitas offensae Dei: ergo repugnat, quod homo purus satisfaciat ad aequalitatem pro gravi Dei offensa, Salmant. t. 13. disp. 1. dub. 5. n. 118; vgl. weiter n. 120.

auf die malitia und offensa activa zu beziehen: Satisfactio correspondet gravitati offensae: haec autem . . . est simpliciter infinita: et ideo per nullam satisfactionem finitam est satisfactibilis ad aequalitatem. Si autem offensa esset finita simpliciter, posset ad aequalitatem compensari per satisfactionem finitam. Cum ergo poena debeatur non quidem pro offensa, sed pro malitia, et haec sit simpliciter finita: merito asserimus, quod peccatum est ad aequalitatem punibile per aliquam poenam determinatam et finitam [1]).

Die Genugtuungslehre des Scotus ist schon von vielen abgelehnt worden, aber manchmal, wie es scheint, aus weniger guten Gründen. So wird z. B. folgendes als seine Lehre ausgegeben: „Auch ohne die Menschwerdung Gottes war eine vollkommene Genugtuung möglich; denn auch ein bloßer Mensch konnte mit Hülfe der Gnade etwas leisten, was Gott in solcher Weise annehmen konnte, daß es eine der Größe der Beleidigung äquivalente Genugtuung wäre. Eine Angemessenheit freilich darf und muß man nach Scotus behaupten für das, was in der gegenwärtigen Ordnung Wirklichkeit hat, daß nämlich Gott nur die Genugtuung seines menschgewordenen Sohnes für das Heil der Welt annehmen und ihretwegen den Menschen gnädig sein wollte, aber eine Notwendigkeit für die Genugtuung Christi, des Gottmenschen, darf man nach ihm in keiner Voraussetzung behaupten, selbst dann nicht, wenn Gott, wie er in der tatsächlichen Ordnung der Dinge tut, eine gleichwertige Genugtuung für die ihm in der Sünde zugefügte Beleidigung fordert.“ [2]). Es wird hierbei übersehen, daß Scotus die Schwere der Sünde und den Grad der Genugtuung eben nicht nach der offensa passiva bestimmt, sondern nach der offensa activa. Daher kommt es, daß nach ihm der Mensch eine gleichwertige Genugtuung leisten kann, und zwar nicht für die passive Beleidigung in sich, sondern nur insofern der Sünder sie verursacht hat; da liegt der Fehler! Sollte ferner der Satz: „was Gott in solcher Weise annehmen konnte, daß es eine der Größe

1) Salmant. t. 13. disp. 1. dub. 3. n. 29.
2) B. Dörholt, Die Lehre . . . S. 298.

der Beleidigung äquivalente Genugtuung wäre" bedeuten, die Sühnewerke jenes Menschen seien in diesem Falle höher akzeptiert worden, als ihr innerer Wert war, so ist dies ein Ausfluß der falschen Anschauung über die „scotistische" Akzeptationslehre.

Scotus hat die nach unserm Dafürhalten unrichtige Meinung aufgestellt, daß ein guter Akt Gott soviel ersetze, als ein schlechter ihm vorenthalte. Ja, er geht folgerichtig noch einen Schritt weiter und sagt, ein solcher Akt hätte sogar auf sonst keinen Titel hin geschuldet sein können (alias indebitus); denn wenn Gott auch wollen konnte, daß wir ihm alles anbieten müßten, was wir sind und was wir zu leisten vermögen, so sah er dennoch in seiner übergroßen Barmherzigkeit unsere Gebrechlichkeit und Schwäche im Guten an und wollte uns nur zum Dekalog als Lebensrichtschnur (regulariter) verpflichten. Und so hätte er auch damals den Menschen nur zum Dekalog verpflichten können, als Christus noch nicht Mensch geworden war: Hätte dann der Mensch gute Werke verrichtet, die über die Forderungen des Dekalogs hinausgingen, so wäre der ganze Begriff der Satisfaktion gewahrt worden [1]. — Dem können wir uns wiederum folgerichtig nicht anschließen.

Betreffs der jetzt bestehenden Ordnung aber stimmt Scotus mit der allgemein herrschenden Lehre überein. Gleich nach der eben angeführten Stelle fährt er fort: De potentia tamen ordinata Deus non disposuit alicui peccatori dare primam gratiam nisi in virtute meriti illius, qui erat sine peccato, scilicet Christi: quia sicut tactum est supra, non disposuit sibi reconciliare inimicum, nisi per obsequium magis gratum, quam offensa eius erat sibi displicens: et tale obsequium eius est passio Christi vel meritum eius, et sicut non disposuit dare gratiam peccatori sine passione, sine qua gratia nulla potest esse satisfactio omnino, quia nec aequivalens modo, nec simpliciter, nec in divina acceptatione: ideo multo magis de potentia ordinata non est possibile satisfieri Deo de peccato nisi in virtute passionis Christi [2]. So

1) vgl. l. IV. d. 15. qu. 1. n. 7.
2) l. c.; vgl. l. III. d. 3. qu. 1. n. 5.

ist denn Christus in den Mittelpunkt gerückt, zu dem alles zurückgeht. Er, der Erstgeborene vor aller Schöpfung, durch den alles seinen Bestand hat, der Erstgeborene von den Toten, um in allem den Vorrang zu haben, tritt nunmehr in sein Werk ein, um alles zu versöhnen und durch das Blut seines Kreuzes den Frieden zu stiften [1]. Gern erinnern wir uns bei seiner Empfängnis des jungfräulichen Gesanges der Gottesmutter, voll Demut und Liebe, eines Gesanges, der unter Anleitung des Tröstergeistes zum „ersten Nachtigallenschlag der Ankunft Christi auf dieser Erde" wurde. Und wenn um dieser Nachricht willen Maria, die göttliche Braut, glücklich ist und von den kommenden Geschlechtern sich selig gepriesen sieht, tritt auch Scotus heran und widmet ihr den Dienst des Geistes und der Liebe. Wo aber im Erlösungswerke die Mutter geschützt ist, da ist auch der Sohn geborgen, und umgekehrt. Daher konnte Scotus bei der Lehre von der unbefleckten Empfängnis den für Christus und seine Mutter entscheidenden Satz aussprechen, der hinwiederum auch ihn selber kennzeichnet und gegen manche Anwürfe schützt: Contra primam rationem (sc. B. M. V. esse conceptam in originali peccato) arguitur ex excellentia Filii sui, inquantum redemptor, reconciliator et mediator, quod ipsa non contraxit peccatum originale [2]. So tritt die Sonne in den Krystall ein, ohne ihn zu verletzen. Sie kann es aber nur, weil sie eben Sonne ist.

Nunmehr ist es uns möglich, zu der früher gestellten Frage zurückzukehren: Können wir der Satisfaktionslehre des Duns Scotus beipflichten? — Nein!

Wir wollen die Kernpunkte seines Systems, die zugleich den Grund für unsere Ablehnung enthalten, in einigen Sätzen herausheben. a) Wir bemerken, daß Anselms Lehre insofern weitergebildet und ergänzt ist, als an Stelle des Sühne*preises* auch ein Sühne*akt* treten kann. b) Während Anselm die gottmenschliche Genugtuung

---

1) vgl. Kol. I, 15—20.

2) l. III. d. 3. qu. 1. n. 4; vgl. auch n. 10. u. Reportata Paris I III. d. 18. qu. 1. n. 14.

als absolut notwendig bezeichnete, fällt Scotus in das andere Extrem und bestimmt sie als absolut frei; selbst wenn Gott eine gleichwertige Genugtuung haben wollte, war nach Scotus die Menschwerdung nicht notwendig; denn auch eine vollkommene Genugtuung habe nur die aktive Seite der Sünde zu berücksichtigen und sei daher dem Menschen möglich. c) Wohl aber erklärt Scotus die Genugtuung Christi als die konvenienteste Art der Erlösung und als notwendig unter Voraussetzung des einmal gefaßten göttlichen Heilsplanes; ja, wie es scheint, auch dann als notwendig, wenn ein einzelner für alle jene vollkommene Genugtuung leisten sollte [1]. d) Endlich würde auch Scotus die gottmenschliche Genugtuung für absolut notwendig halten, wenn die passive Seite der Sünde gesühnt werden müßte und dies durch eine vollkommene Genugtuung geschehen sollte.

Wie wir sehen, ist der Höhepunkt, zu der Thomas die Genugtuungslehre geführt hat, schon überschritten und die reine, klare Theologie bereits getrübt.

---

1) Man beachte, daß wir den nämlichen Gedanken vorhin bei Bonaventura fanden.

2. Abschnitt.

Die Lehre von der Heilswirkung durch Christus.

1. Kapitel.

Die Lehre vom Verdienst.

§ 4. Vorbemerkungen.

Wir behandeln nunmehr die Erlösung, wie sie tatsächlich durch Christus verwirklicht und sein Werk wurde. Unter dem Werke des Erlösers schlechthin versteht man das gesamte Wirken des Gottmenschen, wodurch er das gefallene Menschengeschlecht wieder vollkommen mit Gott versöhnte, also die objektive Erlösung. Sie ist eine sühneverdienstliche Tat und so allseitig reich und umfassend, daß sie nicht nur dem Zorn und der Strafgerechtigkeit Gottes begegnete — obschon dies einer ihrer Wesensbestandteile ist —, sondern sich an die unendliche Liebe wandte und das Freundschaftsverhältnis zwischen dem Vater und seinen gefallenen Kindern in der Gnadenordnung wiederherstellte. Deshalb wird die Genugtuung von dem Verdienste umfaßt, durchdrungen und erhoben; die Sühne ist zugleich ein Verdienst und fließt aus ihm, wie J. Scheeben betont: „Obgleich aber die genugtuende Leistung als solche und die verdienstliche als solche nach zwei verschiedenen Richtungen laufen, indem jene auf Abtragung einer Schuld, diese auf Gewinnung eines Gutes gerichtet ist: so ist doch die Genugtuung auch in ihrer eignen spezifischen Wirksamkeit ohne die Kraft des Verdienstes nicht adäquat aufzufassen“ [1]. Beide zusammen gipfeln im Priestertum Christi und in seiner Opferhandlung: „Um dieselbe recht zu verstehen und zu würdigen, muß man

---

1) Handbuch . . . III., 320. (n. 1265).

keineswegs, wie es zuweilen geschieht, den Begriff der stellvertretenden Genugtuung in den Vordergrund stellen, als ob von dessen Nachweis der Nachweis des Erlösungsverdienstes überhaupt abhinge; dadurch verlieren viele Stellen (der h. Schrift) ihr Licht und ihre Beweiskraft. Im Gegenteil muß man hier, wie es auch im kirchlichen Dogma geschieht, das Versöhnungsverdienst als selbständig erweisbar voraufstellen und die Sühne darunter subsumieren; alsdann beleuchten und bestimmen die betr. Stellen sich gegenseitig" [1]. So finden wir es auch bei Scotus; alles, was zugunsten der Genugtuung gesagt werden kann, leitet sich vom Sühne-Verdienst Christi her.

Die Möglichkeit des Verdienstes und der Genugtuung Christi gründet in seiner Mittlerstellung. Ein Mittler ist eine Person, die, infolge ihrer besonderen Stellung in der Mitte zwischen zwei (oder mehreren) andern Personen, geeignet scheint, dieselben zu verbinden oder zu versöhnen. Christus nimmt diese Stellung zwischen Gott und den verschuldeten Menschen in seiner Eigenschaft als Gottmensch ein; er ist unser natürlicher und einziger, unser vollkommener Mittler nach jeder Richtung hin. Dies lehrt auch Scotus, es genügt, auf einige seiner charakteristischen Stellen aufmerksam zu machen. Perfectissimus (enim) mediator habet perfectissimum actum mediandi respectu alicuius personae, pro qua mediat; sed Christus est perfectissimus mediator; igitur Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicuius creaturae sive personae, respectu cuius erat mediator [2]; Christus ist unser vollkommener Mittler. Sodann: Nullus salvatur, nisi sit membrum Ecclesiae post lapsum, quod non est nisi in fide mediatoris, sicut patet per Apostolum ad Hebr. c. 11 diffuse [3]; Christus ist unser einziger Mittler.

§ 5. Von dem Verdienst überhaupt.

Scotus definiert das Verdienst in folgender Weise: Meritum est aliquid acceptatum vel acceptandum in alio, pro

1) a. a. O. S. 331 (n. 1284). 2) I. III. d. 3. qu. 1. n. 4 ff.
3) I. III. d. 25. qu. 1. n. 9.

quo ab acceptante est aliquid retribuendum illi, in quo est quasi debitum illi pro illo merito vel alteri, pro quo meruit [1]. Es wird zunächst gesagt, daß jemand nicht nur für sich, sondern auch als Stellvertreter für einen andern etwas verdienen kann, z. B. können wir Menschen durch unser Gebet den Seelen des Fegfeuers zu Hilfe kommen, wenn Gott es für sie annimmt, während sie selber für sich nichts tun können. Dieses Beispiel enthält klar die drei Hauptbedingungen des Verdienstes, wie Scotus fortfährt. Seine Wurzel ist ein guter Akt (actus laudabilis), dessen Zweck (beim theologischen Verdienst, das wir allein berücksichtigen wollen) die Ehrung Gottes ist, der sie annimmt und dafür eine Vergeltung oder Belohnung gibt. Das Wort acceptatum bedeutet, daß ein gutes Werk erst durch die Annahme Gottes wirklich verdienstlich wird; es bedeutet ferner, daß Gott, absolut genommen, überhaupt in seiner Annahme frei ist, es bedeutet aber nicht, daß dem Werke in sich keine Güte innewohnt. Vielmehr betont Scotus das Werk als ein acceptandum und die Vergeltung als ein quasi debitum, wobei quasi den oben bezeichneten Sinn hat, daß Gott niemals zum unbedingten Schuldner der Kreatur werden kann, also auch niemals unweigerlich eine Leistung belohnen muß, obschon sie in sich irgend eine Güte und einen Anspruch auf Vergeltung besitzt. Gott hat aber die verdienstlichen Werke von Ewigkeit her in seinen Ratschluß einbezogen und als solche schon angenommen. Daher ist die Ergänzung vel acceptandum fernerhin für Scotus überflüssig, sie dient nur zur Erklärung [2]. Zugleich erhellt, daß er den Begriff Verdienst im engsten Sinne faßt und darunter nur jenes versteht, das man als meritum secundum rationem meriti (oder besser meritum in actu secundo) gegenüber dem meritum secundum rationem valoris (oder besser meritum in actu primo) bezeichnet [3]. Daher auch gleich die klare Definition über das eigentliche Verdienst; nur dieses behandelt er hauptsächlich, was zum Verständnis wohl zu beachten ist.

---

1) l. III. d. 18. qu. un. n. 4.
2) l. c. 3) vgl. Salmant. t. 16. dist. 28. dub. 1. n. 6.

Der tiefste Grund und nächste Zweck des verdienstlichen Werkes, sei dies nun ein äußerer oder ein Willensakt, liegt in der Liebe und Ehrung Gottes; er soll ja vor allem geehrt werden und muß es auch an erster Stelle, denn nur dann ist etwas gut und verdienstlich, wenn es sich in der rechten Ordnung zu dem befindet, was ihm mit unlösbarer Notwendigkeit erster Anfang, fortwährende Erhaltung und letztes Ziel ist. Die Geschöpfe sind in erster Linie nicht ihrer selbst, sondern Gottes wegen da; jedoch stört dies nicht ihren eignen Wert und die Sorge und Bitte um eignes Glück, sondern besiegelt es gerade in diesem Gottesdienst. Daher leuchtet es ein, daß jede Selbstsucht Störung der rechten Ordnung und Mißverdienst ist. Scotus führt dies folgendermaßen aus: Dico, quod radix omnis meriti consistit, proprie loquendo de merito, in affectione iustitiae voluntatis, non autem in affectione commodi, nec in affectione iustitiae, ut ordinat affectionem commodi [1]. Also der Wille muß sich beim Verdienst zunächst in der rechten Ordnung zu Gott befinden, wie er sich bei der ersten und bei jeder Sünde in der unrechten Ordnung befand, weil die Geschöpfe zuerst und ausschlaggebend ihren eignen Vorteil im Auge hatten. — Was versteht nun Scotus unter agere ex affectione commodi und agere ex affectione iustitiae? Wir schließen uns zur Hauptsache an die Erklärung von Lychet in seinem Kommentar n. 4 ff. an.

Man kann in zweifacher Weise aus dem Bestreben nach eignem Vorteil (ex affectione commodi) handeln, einmal, indem man dem natürlichen, menschlichen Drang nachgibt. Die Natur, an und für sich und abgesehen von irgend einem Einfluß des ihr übergeordneten Willens, strebt immer dem zu, was ihr gut und wünschenswert erscheint; sie schließt daher, so wie sie ist, jedes Verdienst oder Mißverdienst aus. Dasselbe gilt von dem Willen, wenn er einfachhin als Vermögen genommen wird (voluntas ut natura), das einem entgegentretenden Objekt zustrebt oder einem bewegenden Einfluß nachgibt. Jedoch liegt hierin die Bestim-

---

1) l. III. d. 18. qu. un. n. 5.

mung des Willens in keiner Weise, sondern er hat die Aufgabe, als Regel und Lenker frei über die niedere Natur zu gebieten und sie zu beherrschen (voluntas ut ratio). Deshalb verbindet sich nunmehr mit ihm der Begriff des Handelns nach der rechten Weise (ex iustitia); hier liegt die Quelle, aus der Verdienst oder Mißverdienst fließt. Der Wille kann aber, wenn er bei Gott etwas verdienen will, wiederum nach zwei Gesichtspunkten seine Bestimmung treffen, nämlich entweder im Hinblick auf die natürliche Ordnung mit der natürlichen Vernunft, oder aber in Rücksicht auf die übernatürliche Ordnung mit der vom Glauben erleuchteten Vernunft, gestärkt durch die Gnade. In jedem Falle muß er jedoch an erster Stelle Gott als Richtschnur und Beweggrund seines Handelns haben; tut er dies nicht, so liegt abermals ein agere ex affectione commodi vor, diesmal aber unter Verantwortung, weil die iustitia verletzt wurde [1].

Aus dem Beweggrund der Gerechtigkeit (ex affectione iustitiae) kann man ebenfalls in doppelter Weise handeln; es wird dies recht deutlich, wenn wir auf das übernatürliche Gebiet hinblicken, wo jenes Handeln seine eigentliche Stätte hat und Gott in ganz besonderer Weise das höchste und letzte Gut ist. Wir können dieses Gut für uns erstreben, insofern wir selber dadurch beglückt werden, und wir können dies zugleich in einer Weise, die Gott gefällt, weil sie die Ordnung zu ihm nicht verletzt. Alsdann handeln wir ex affectione iustitiae ut ordinat affectionem commodi. Aber darin ist noch nicht der reinste Ursprung des Verdienstes zu suchen; wir haben ihn vielmehr erst dann, wenn wir in vollkommener Liebe zu Gott leben und streben und all unser Schaffen auf ihn beziehen, weil er die unendliche Schönheit und Liebe in sich ist. Dabei wird unser Heil und Glück nicht ausgeschlossen, sondern geradezu geborgen und geheiligt. Denn wer dem einzigen Guten [2]) und der höchsten Liebe zustrebt, nähert und verbindet sich dem, was seine Güte in reichlichster Fülle ausstreut. Das heißt im eigentlichen Sinne ex affectione iustitiae und darum verdienstlich handeln.

---

1) l. c. 2) Mark. X., 18.

Würde man dagegen Gott ausschließlich des persönlichen Vorteils und in keiner Weise seiner selbst wegen lieben und ehren wollen, so träte wiederum an die Stelle des Verdienstes Mißverdienst, d. h. Unordnung und Sünde, wie Scotus sagt: (Et ideo) omne amatum affectione commodi, si non ordinetur et moderetur affectione iustitiae, est demeritum, quia est immoderatus appetitus proprii boni [1]).

§ 6. Christus konnte verdienen.

Die Lehre über das Verdienst im allgemeinen, welche natürlich auch bei den Werken Christi ihre Gültigkeit hat, vorausgesetzt, drängt sich bei der Erwägung, ob Christus überhaupt verdienen konnte, eine scheinbar große Schwierigkeit auf; wie konnte Christus verdienen?, müssen wir fragen. Es ist nämlich sententia certa, daß seine Seele vom ersten Augenblick ihres Daseins an die beseligende Gottschauung besaß, d. h. mit andern Worten, daß sie sich in dieser Hinsicht im status termini befand, der ein weiteres Verdienst ausschließt. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, sagen die Theologen, Christus war viator und consummator zugleich. Dasselbe trägt Scotus vor: Christus secundum aliquid fuit viator et passibilis secundum partem sensitivam et portionem inferiorem voluntatis, ideo multa habuit obiecta praesentia sensibus et portioni inferiori, circa quae potuit libere velle contra affectionem commodi, quae semper est ad conveniens illi, cuius est; ideo ieiunando, vigilando, orando et multis aliis talibus potuit mereri vel exercendo talia exterius vel volendo interius talia propter Deum [2]). Obgleich also die pars superior der Seele Christi (Verstand und Wille, insofern sie das rechte Ziel im Auge haben) [3]) in vollkommener Weise schon mit Gott vereinigt war, so schloß dies doch nicht die Möglichkeit der Trauer und die Leidensfähigkeit in der pars inferior aus. Auf Geheiß des Willens

---

1) l. c. 2) l. III. d. 18. qu. un. n. 5.

3) vgl. Thom. in III. d. 15. qu. 2. a. 3.: Obiectum autem superioris rationis sunt bona aeterna, ex quibus nihil erat contrarium voluntati Christi.

konnte der Heiland durch diese Anlage der pars inferior verdienstliche Werke verrichten, wie fasten und leiden, was an und für sich dem natürlichen Begehrungsvermögen widerstrebt [1]. Dasselbe gilt von dem niedern Erkenntnisvermögen, und somit konnte Christus durch die ganze pars inferior verdienen [2]. Es waren eben alle geforderten Bedingungen erfüllt, nämlich a) potentia, quae potest mereri, b) dispositio gratuita, i. e. gratia, c) praesentia obiecti apprehensi, d) usus potentiae circa illud [3]. Christus bestätigt dies ja auch selber, wenn er im Hebräerbrief spricht: „Opfer und Gaben und Brandopfer für die Sünden hast Du nicht gewollt und hast kein Wohlgefallen an dem, was nach dem Gesetze dargebracht wird [4]; einen Leib aber hast Du mir bereitet [5]; ich sprach alsdann: Siehe! ich komme, o Gott, Deinen Willen zu tun [6]: in der Buchrolle steht es von mir geschrieben" [7].

1. Einwand.

Trotzdem kann man sich der Beweiskraft der angeführten Gründe noch entziehen, nach dem „wie" fragen und einwenden, die pars inferior der Seele Christi befand sich dennoch im Endzustande, denn sie konnte überhaupt nicht mehr sündigen. Sie war daher in einem Zustand der möglichsten Ausgleichung, Ruhe und Glückseligkeit, aber auch aus eben diesem Grunde unfähig zu verdienen [8].

Scotus erklärt nun seine Meinung näher und antwortet auf den Einwand mit einer Unterscheidung. Die pars inferior war nicht schlechthin im Endzustande, sondern nur in Bezug auf die Sünde und zwar auf Grund der pars superior, die allerdings in vollkommener Weise mit Gott vereinigt war und infolgedessen jede Möglichkeit einer Sünde unbedingt

1) l. c. n. 5.

2) vgl. Thom. in III. d. 15. qu. 2. a. 3.: Poterat autem esse (sc. tristitia) quantum ad rationem inferiorem, cuius obiectum sunt res temporales, in quibus aliquid contrarium voluntati eius aliquo modo accidere poterat, sicut ipsa laesio corporis erat contra aliquam voluntatem Christi . . .

3) l. c. n. 3; ratio ad oppositum.

4) Hebr. X., 8.

5) V. 5.

6) V. 9.

7) V. 7.

8) l. c. n. 7.

ausschloß: Portio inferior in Christo dicitur esse in termino ex hoc, quod portio superior coniungebatur Deo perfecte, scilicet quod affectione iustitiae non potuit velle nisi ordinatum et iustum, et ideo non potuit peccare [1]. Denn während es tatsächlich bei der vollkommenen Vereinigung einer Person nach ihrem ganzen Sein mit Gott so ist, daß weder eine Sünde noch ein Leiden möglich ist, kann doch auch die affectio iustitiae von der affectio commodi getrennt werden, wie dies bei Christus der Fall war. Die portio superior seiner Seele war durch die Schauung mit Gott verbunden, die ganze menschliche Natur durch die affectio iustitiae, sodaß Jesus nicht sündigen konnte: Portio superior in Christo coniungitur Deo per gloriam quietantem illam portionem et per affectionem iustitiae totus homo, ut peccare non posset [2]. Die Leidensfähigkeit dagegen blieb bestehen. Allerdings durch ein Wunder geschah es, sagt Scotus, daß die pars inferior der Seele Christi nicht in der vollendetsten Weise mit Gott vereinigt war; mit andern Worten, nur durch ein Wunder geschah es, daß der Überfluß der fruitio auf sie unterbunden war, damit der Herr leiden und verdienen könnte: Sed tamen non fuit secundum partem inferiorem ex coniunctione cum Deo in termino, sic quod habuit impassibilitatem, nec habuit omne, quod habere potuit secundum affectionem commodi, quia ex miraculo non habuit summum bonum sibi coniunctum, quantum potuit coniungi, sicut est in simpliciter Beatis et in Christo modo de facto in patria [3]. Somit war Christus hinsichtlich der Leidens- und Verdienstfähigkeit der pars inferior nicht im Endzustande.

---

1) l. c. n. 8. Des näheren vgl. über die Unsündlichkeit Christi I. II. d. 34.; Salmant. t. 16. disp. 28. dub. 1. n. 4. u. dub. 5. n. 57.; J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn, 3. Aufl. 1907, II., 107 u. 109 ff.; G. Esser, Dogmatik, 3. Teil, S. 86 ff. 2) l. III. d. 18. qu. un. n. 16.

3) l. c. n. 8. — vgl. hierzu J. Scheeben, Handbuch . . . III., 269 (n. 1147) f. „. . . wofern es sich dagegen speziell nicht um die körperlichen Leiden an sich, sondern um den daraus entstehenden Schmerz handelt, supponierte allerdings nicht zwar die positive Bewirkung, wohl aber die Erhaltung der Empfindungsfähigkeit einigermaßen ein Wunder mit Rücksicht auf die aus der Anschauung Gottes entstehende überschwengliche Wonne" (n. 1150).

2. Einwand.

Es besteht noch eine zweite Schwierigkeit, und zwar ist diese von der pars superior hergenommen. Damit ein Werk für uns verdienstlich sei, muß sein Wert irgendwie von unserm Verstand erfaßt und gewürdigt und dann vom Willen nach freier Entscheidung gewählt sein (actus humanus); es genügt nicht, daß der niedere Teil unserer Natur einfach den äußeren Akt setzt. Dies gilt von allen Bedingungen, die beim Verdienst in Betracht kommen; die pars superior gibt den Ausschlag. So muß man es nun gleichfalls bei Christus halten, wendet man ein; er konnte nur dann durch die pars inferior verdienen, wenn auch die pars superior dazu imstande war. Diese befand sich jedoch, wie vorhin gezeigt wurde, im Endzustande, sie hatte zwischen Gut und Bös keine Wahlfreiheit und konnte daher nicht verdienen; folglich auch nicht die pars inferior [1].

Um den Einwand recht zu verstehen, wird es nötig sein, sich darüber klar zu werden, ob die pars superior Christi noch leiden und Trauer (tristitia) empfinden konnte [2]. Wenn wir Thomas hierüber nachschlagen, so finden wir, daß er sich im großen und ganzen, wennschon mit einigem Vorbehalt, folgender Meinung anschließt: In ratione inferiori poterat esse tristitia, etiam secundum quod ad sua obiecta comparatur. Et quia unaquaeque potentia ad naturam pertinet, secundum quod in essentia animae radicatur, quae est essentialis pars totius naturae, rationem autem potentiae habet secundum comparationem ad obiectum, ideo dicitur a quibusdam, quod dolor passionis perveniebat usque ad superiorem rationem, inquantum est natura . . . non autem perveniebat ad eam, inquantum est ratio [3]. Dies will sagen, daß auch in der pars superior der ratio Christi Trauer sein konnte, wenn wir sie als natür-

---

1) l. c. n. 7.

2) Die Empfindung der körperlichen Leiden wird von den Theologen gewöhnlich mit dolor = Schmerz im eigentlichen Sinne bezeichnet; alle Seelenleiden nennen sie dann schlechthin tristitia = Trauer.

3) in III. d. 15. qu. 2. a. 3.

liches Vermögen betrachten (ratio ut potentia); denn alle Vermögen wurzeln in der Natur als dem Wesen der Seele, somit auch jenes der ratio superior, sofern sie als natürliches Vermögen von ihren Objekten her gereizt und angeregt wird. Betrachtet man sie aber nicht mehr als Vermögen, sondern im entscheidenden Fall (ratio ut ratio), in ihrer Betätigung, so wird sie nur von ihrem eigentümlichen Gegenstand her bestimmt. Das sind aber für die pars superior der Seele Christi die ewigen Güter, deren Besitz durch keinen Schmerz und keine Trauer gestört werden konnte. — In diesem Schluß ist St. Thomas mit den Vertretern der dargelegten Anschauung durchaus einig, nur schlägt er außerdem noch eine andere mögliche Unterscheidung von ratio ut natura und ratio ut ratio vor, die wohl vorzuziehen ist und wonach selbst die ratio inferior Christi in ihrer Hinordnung auf das Ziel und den Zweck des Leidens keine Trauer empfand [1]. Was hier von der r a t i o superior gesagt wurde, gilt offenbar von der ganzen pars superior [2].

Scotus führt etwa folgendes aus. Ein Vermögen wie die pars superior der Seele Christi konnte an und für sich [3]) über drei Dinge traurig sein, nämlich über den Mangel der fruitio, über seine eignen Sünden oder über die Sünden anderer und schließlich über anderweitige Übel, die für ihn wegen seines göttlichen Suppositums inkonvenient waren, oder über andere, ihm teuere Personen [4]. Jedoch kam für Christus die Traurigkeit über den Mangel der fruitio oder über eigne Sünden nicht in Betracht [5]. Bezüglich der Traurigkeit des Erlösers über seine Leiden ist wieder zu unterscheiden zwischen ihrem Subjekt, nämlich der pars su-

---

1) vgl. Sum. theol. III. qu. 18. a. 3. c.

2) vgl. zum Ganzen noch Sum. theol. III. qu. 15. a. 4—7. u. qu. 19. a. 1. u. 2.

3) vgl. l. III. d. 15. qu. un. n. 22: Est duplex tristitia non sequens actualem nolitionem nec habitualem sive conditionalem, sed quasi naturalem, qualis est ista, quae est circa voluntatem, ut natura, et illa, quae est ex coniunctione voluntatis cum appetitu sensitivo patiente.

4) l. c. n. 20.

5) l. c. n. 21.

perior [1]) und der pars inferior, und zwischen ihren Beweggründen, ob nämlich die Traurigkeit naturnotwendig aus einem Objekt stammt, das so, wie es ist, einfachhin nicht gewollt wird, oder das mit Bezug auf das niedere Begehrungsvermögen nicht gewollt wird [2]).

Die pars superior voluntatis Christi, nach ihrer inneren Anlage genommen (ut natura), mußte nun naturnotwendig vor dem Leiden und Sterben zurückschrecken, denn von Natur aus war sie zu dem höchsten Gut hingeordnet und glückselig. Leiden mußten sie daher mit Traurigkeit erfüllen [3]).

Betrachten wir aber die pars superior des Willens Christi in der Eigenschaft ihrer Freiheit, so konnte Jesus über seine Leiden nicht traurig sein. Denn sein freier Wille hatte sich ein Ziel gesetzt und war zu ihm hingeordnet, sowohl weil er unmittelbar selbst leiden, als auch mittelbar durch seine Herablassung und Verdemütigung die Menschen erlösen wollte. Im Lichte des Endzieles erschienen die Leiden somit als ein Gut und deshalb ohne jene abschreckenden Wirkungen [4]).

Endlich kann man noch von einem bedingten Willen der pars superior sprechen. Hiernach konnte der Erlöser das Leiden als solches nicht wollen, wenn sein Zweck auch auf andere Weise, und zwar leichter, zu erreichen war. Daraus folgt nun eine bedingte Traurigkeit [5]). Scotus beruft sich hierfür auf Aristoteles und Augustinus: Et quamvis

---

1) Zur Erklärung sei noch beigefügt, daß Scotus die pars superior zweifach betrachtet, einmal im engeren Sinne (stricte), insofern sie sich unmittelbar und ausschließlich auf die ewigen Güter bezieht, und sodann im weiteren Sinne, insofern Verstand und Wille über alles richten und gebieten, was auf die ewigen Güter irgendwie Bezug hat. Selbstverständlich konnten die ewigen Güter für die pars superior niemals ein Gegenstand und Anlaß zur Traurigkeit sein, denn sie sind ohne weiteres und in jeder Weise gut, sodaß Traurigkeit über sie eine Sünde gegen den hl. Geist wäre, wie Scotus sagt, l. c. n. 20. Darum scheidet diese Seite bei der Frage nach einer möglichen Traurigkeit in der pars superior selbstverständlich aus.

2) l. c. n. 22. 3) l. c. n. 24. 4) l. c. n. 25.
5) l. c. n. 26.

iustus per fortitudinem sit paratus excipere et aequo animo ferre, quidquid adversitatis acciderit, mavult tamen, ut non accidat. Et si potest, facit atque paratus in utrumque est, ut, quantum in ipso est, alterum optet, alterum vitet, et si, quod vitat, incurrerit, ideo volens ferat, quia fieri non potuit, quod volebat [1]. — Gewiß darf man hier auch der Ölbergsstunde gedenken, wo das Leiden sich von allen Seiten erhob und gegen das gequälte Heilandsherz anstürmte. Da sank der Gottmensch nieder und betete: „Vater, willst Du, so nimm diesen Kelch von mir: Doch nicht mein, sondern Dein Wille geschehe" [2]. Er, „die Stärke Gottes", findet den ersehnten Kelch nunmehr so namenlos bitter und unerträglich, daß er ihn lieber nicht trinken möchte [3].

Bezüglich der pars inferior vertritt Scotus entschieden das, was wir bei Thomas angedeutet fanden [4]. Nach ihm konnte selbst die ratio inferior Christi und deshalb auch der geordnete niedere Wille das Leiden nicht absolut zurückweisen oder sich darüber betrüben [5].

Wir haben also gefunden, daß auch die pars superior der Seele Christi in gewisser Weise Trauer empfand; sie steht ja in innigstem Zusammenhang mit dem niedern Erkenntnis- und Begehrungsvermögen, eine Welle in diesem Gebiet schlägt auch irgendwie zu jenem hinüber; und wie die pars superior jeder sensitiven Handlung den geistigen Wertstempel aufdrückt, so nimmt sie andererseits bei dem, der sich noch im Pilgerzustande befindet, auch an dem Verdienst teil; ja das Verdienst wird von ihr erst bestimmt und fließt von ihr aus. Anders, so sahen wir bisher, war es bei Christus; die pars superior seiner Seele war durch die hypostatische Union endgültig und in höchstem Grade in die göttliche Gemeinschaft aufgenommen und konnte daher als solche nicht mehr verdienen. Wir schließen dies aus Thomas, wo er sagt, daß die Engel durch ihre Gottesliebe nicht mehr verdienen können, da sie in statu comprehensoris

---

1) l. c. n. 26. 2) Luk. XXII, 42.

3) vgl. M. Meschler, Das Leben unseres Herrn Jesu Christi, Freiburg i. Br. 7. Aufl. II, 307. 4) vgl. S. 40.

5) l. c. n. 27 ff.

sind: Mereri et proficere pertinent ad statum viae. Sed angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo angeli beati non possunt mereri [1]. Folglich, sollte man schließen, konnte Christus überhaupt nicht verdienen; oder, wenn er es dennoch konnte, müßte dies auch für die Engel und Seligen des Himmels gelten. — Hier setzt nun der zweite Einwand ein und zwingt zu einer Unterscheidung. Christus war nicht, wie die Engel, schlechthin im Endzustande, sondern er war viator und comprehensor zugleich; und jetzt kommt das Vorhergehende zu seiner eigentlichen Verwertung [2]. Wie wir von der pars superior gehört haben, daß sie in gewisser Weise traurig sein konnte und es auch war, läßt sich hieraus zum Teil schließen, daß sie ebenfalls in gewissem Sinne mitverdiente. Durch die Liebe (caritas), sagt Thomas, konnte Christus verdienen, jedoch nur insoweit, als es die Liebe eines viator war: Si per caritatem aliquid meruit, non sequitur, quod idem sit meritum et praemium. Nec tamen per caritatem meruit, inquantum erat caritas comprehensoris, sed inquantum erat viatoris. Nam ipse fuit simul viator et comprehensor [3]. Diese Liebe ist aber ein Akt der pars superior.

Scotus stimmt hiermit insoweit überein. Dann treibt es ihn jedoch weiter zu der Behauptung, durch j e d e n Akt der pars superior, also auch durch den actus beatificus, habe Christus verdient [4]. Ob das seine wirkliche, innere Überzeugung oder nur ein gelegentliches Zugeständnis und eine Einräumung gewesen ist, läßt sich nach dieser Stelle wohl kaum ausmachen; wenn man die ganze Quästion betrachtet, sprechen für das Gegenteil stärkere Gründe. Jedenfalls ist zu berücksichtigen, daß er nur gegenüber dem gemachten Einwand jene Behauptung bringt, wie er selber schreibt: Ad secundum, cum dicitur, quod meritum complete non est nisi in superiori portione, d i c o p r o p t e r a r g u m e n t u m, quod Christus meruit secundum portio-

1) Sum theol. I. qu. 62 a. 9., sed contra.
2) vgl. Salmant. t. 16. disp. 28. dub. 1. n. 2.
3) Sum. theol. III. qu. 19. a. 3. 1 m.
4) l. III. d. 18. qu. un. n. 9.

nem superiorem, et secundum omnem actum eius [1]. Sodann versteht er hier unter actus beatificus ausdrücklich die fruitio, welche die geschaffene pars superior Christi ihrer menschlichen Natur nach hatte: . . . huiusmodi (sc. meritorius) est omnis actus Christi secundum naturam humanam; etiam actus beatificus, quo secundum portionem superiorem fruitur Deo . . . [2]. Er begründet seine Meinung mit dem Hinweis, daß Christus noch nicht einfachhin im Endzustande war; darum konnte Gott jeden geschaffenen Akt dieser Person als verdienstlich hinnehmen, um ihr etwas zu geben, das sie noch nicht besaß, oder andern etwas zu geben, für die Christus verdiente. Das begründet auch dann keinen inneren Widerspruch, wenn man etwa auf die Engel verweist. Gewiß, sie sind im Endzustande; indes sie könnten noch weiter verdienen, wenn Gott es so wollte. Er nimmt ihre Akte aber deshalb nicht als verdienstliche an, weil sie vollkommen im Endzustande sich befinden. Das war bei Christus nicht der Fall und somit bei Gott ein Beweggrund vorhanden, die Handlungen der pars superior Christi als verdienstlich anzunehmen. Ein anderer Grund lag darin, daß Gott die menschliche Natur seines Sohnes ganz besonders und mehr als alle übrigen Geschöpfe liebte, weil sie in die hypostatische Gemeinschaft aufgenommen war [3]. Scotus erläutert dies durch ein Beispiel. Wenn jemand mich beleidigt hat und zwei bitten nun für ihn um Verzeihung, so kann ihre Bitte gleich stark und gleich gut sein; trotzdem werde ich schneller und bereitwilliger, ja unter Umständen nur deshalb verzeihen, weil der eine Mittler mein Freund ist [4].

Gleich zu Beginn der 18. Quästion [5] war derselbe Einwand gemacht worden, daß nämlich Christus infolge der

---

1) l. c.; das et hat die erklärende Bedeutung „und zwar".

2) l. c.; vgl. noch S. 39 Anm. 2 u. l. III. d. 18. qu. un. n. 17: Ad secundum tenendo, quod meruit secundum portionem inferiorem . . .

3) l. c. n. 10: Meritum non respicit nec consistit tantum in ipso actu elicito, sed in conditionibus aliquo modo personae sive suppositi elicientis. 4) l. c. 5) n. 1. argument. 2.

fruitio nicht verdienen könnte; aber dort aus andern, philosophischen Gründen. Man behauptete, wenn Christus verdient haben sollte, so müßten fruitio und verdienstliche Handlung bei ihm entweder zwei verschiedene Akte gewesen sein oder nur einer. Das erste sei nicht möglich, denn die fruitio sei der vollkommene Akt (actus adaequatus) des geschaffenen Willens; sie richte sich unmittelbar auf Gott. Ebenso bedeute Gott aber auch das unmittelbare Objekt des Verdienstes, dessen vollkommener Akt sich auf ihn beziehe. Zwei adäquate Akte könnten nun nicht zur selben Zeit in der nämlichen Potenz, d. h. hier in demselben Willen, sein; darum wäre bei Christus der zweite Akt, der des Verdienstes, ausgeschlossen. Andererseits gehe es aber auch nicht an, fruitio und Verdienst als einen Akt zu nehmen; denn die fruitio fließe als notwendiger Akt aus ihrer Potenz, das Verdienst dagegen nur zufällig; man müsse nicht unbedingt einen verdienstlichen Akt setzen. Solle also fruitio und Verdienst ein Akt sein, so müsse derselbe Akt einmal notwendig und das andere Mal zufällig sein, was sich widerspreche.

Scotus beharrt bei seiner Meinung, daß Christus durch die pars inferior verdient habe [1]; dann fügt er gegenüber dem Argument hinzu, actus beatificus und actus meritorius seien doch zwei Akte, die dasselbe Objekt unter verschiedener Rücksicht hätten. Der erste beziehe sich nämlich direkt auf Ewiges, der zweite auf Zeitliches in Hinordnung zum Ewigen. Auch genüge es allgemein, daß eine verdienstliche Handlung ihrer Intention nach sich unmittelbar und an erster Stelle auf Gott beziehe; bei der Ausführung (in executione) dürfe sie unmittelbar auf etwas anderes gerichtet sein, wenn sie nur in ihrem letzten Ziel wieder zu Gott hingeordnet sei. In dieser Weise könne der Einwand widerlegt werden [2].

Endlich dürfte man nach Scotus noch fragen, ob der vorhin erläuterte Akt der fruitio in sich verdienstlich

1) tenendo quod meruit secundum portionem inferiorem, dico .. l. c. n. 17. 2) l. c.

war oder nur darum, weil der Heiland in ihm andere liebte, etwa seine Mutter [1]. Scotus antwortet, man dürfe beides zugeben, besonders jedoch das letztere. Denn wenn auch der Akt der fruitio als solcher intensiv nicht vollkommener sein konnte, so doch extensiv, indem er zugleich unvollkommenere Akte einschließen konnte. Andernfalls müßte man sagen, die Seligen könnten z. B. die Dinge nicht aus ihren Spezies, so wie sie sind (in proprio genere), erkennen, da sie ja Gott und in ihm alles andere schauen [2].

Blicken wir zurück, so haben wir gesehen, daß Christus nach der Ansicht des Scotus durch die pars inferior und in gewissem Sinne auch durch die pars superior verdienen konnte. Er stimmt darin mit Thomas überein; jedoch ist sein Weg ein etwas anderer und seine Darstellung eingehender, man darf sagen, schärfer als die von Thomas. Dann geht er aber weiter als Thomas und hält es auch nicht für unrichtig zu behaupten, Christus habe durch die ganze pars superior, also auch durch den actus beatificus, verdient. Jedoch vermißt man hierbei seine gewohnte Sicherheit und Entschiedenheit, wie gleich der Anfang seiner Darstellung und ebenso wieder die Schlußworte zeigen: Eligatur via magis grata [3]. Jedenfalls aber nimmt er nicht an, der Logos als solcher habe durch diese Akte verdient, wie aus der Bemerkung hervorgeht: Igitur Verbum volendo bonum circumscripta natura assumpta potuit mereri . . . falsum est [4].

§ 7. Christus hat gleich im ersten Augenblick seines Lebens verdient.

Nach Scotus hat Christus gleich im ersten Augenblick

1) vgl. l. c. n. 12. und den Kommentar von Lychet n. 27.

2) l. c. n. 17.; vgl. zum Ganzen Salmant. t. 16. disp. 28. dub. 2. n. 23., wo abgelehnt wird Christum fuisse liberum in eliciendo visionem beatam et amorem ad illam consecutum.

3) l c. n. 10. — Thomas scheint diesen Punkt nicht eigens behandelt zu haben; aus Sum. theol. III. qu. 19. a. 3. wird wohl kaum in dieser Richtung etwas gefolgert werden können.

4) l. III. d. 19. qu. un. n. 4.; über Einwendungen gegen diese skotistische Lehre vgl. den Kommentar von Lychet zur 18. Quäst. unter n. 13 ff.

seines Lebens verdient; er nimmt den Ausdruck in primo instanti im engsten Sinne und behandelt auch nur diesen einen Punkt. Dadurch erhält die Frage mehr das Aussehen und den Wert einer philosophisch-metaphysischen als theologischen Erörterung. Daß seine Ausführungen richtig sind, zeigt er durch den Nachweis der vier Bedingungen, die zum Verdienst notwendig sind und die wir bereits kennen gelernt haben [1]. Es sind dies in einer etwas andern Fassung a) potentia, quae potest mereri, b) perfecta gratia, c) obiectum praesens per intellectum, d) usus potentiae circa illud [2]. Dabei behandelt er eine Schwierigkeit; um zu verdienen, kann man nämlich einwenden, bedarf es einer Überlegung und Auswahl; dadurch tritt aber eine Verzögerung zwischen die Geistesarbeit und die darauf folgende Handlung. Somit konnte Christus nicht gleich im ersten Augenblick seines Lebens verdienen. Hierauf wird nun philosophisch geantwortet und ein Vergleich angeführt. Ein ausgebildeter, tüchtiger Künstler spiele sein Instrument ohne langwierige Überlegung. So habe Christus von Anfang an eine vollkommene geistige Erkenntnis gehabt, die eine verzögernde Abwägung ausschloß: Cum igitur Christus a principio suae conceptionis fuerit perfectus in cognitione omnium, saltem abstractiva [3], potuit sine tali syllogizatione eligere, quia electio de se est actus simplex [4]. Ioannes a. S. Thoma schreibt zu dieser Frage: Christus dominus meruit in primo instanti suae conceptionis vere et proprie. Haec conclusio est expressa d. Thomae . . . quem sequuntur communiter eius discipuli, et extra scholam eius tenet eam Scotus [5]. Er erläutert die Sache noch an einem Beispiel von der Schaffung und unmittelbar folgenden Leuchtkraft der Sonne [6]. Der Vorwurf R. Seebergs, die Ausführungen

---

1) Vgl. S. 38. 2) l. III. d. 18. qu. un. n. 11. 3) vgl. hierüber l. II. d. 3. qu. 9. n. 6. u. l. III. d. 14. qu. 1. 4) l. III. d. 18. qu. un. n. 11.; wie die Freiheit und Verdienstlichkeit der Akte Christi im ersten Augenblick seines Lebens näherhin zu bestimmen sind, darüber vgl. n. 17. unserer Quästion u. l. II. d. 5. qu. 2. u. d. 25. 5) Cursus Theologicus, Parisiis 1886, t. 8. qu. 19. d. 17. a. 6. n. 2.

6) l. c. n. 6; vgl. Salmant. t. 16. disp. 28. dub. 3. n. 24, 31, 38.

des Scotus über diesen Gegenstand seien als „Abgeschmacktheit bei einem ernsten Denker" [1]) zu betrachten, ist abzuweisen. Tatsächlich handelt es sich hier um das Wesen und Verständnis der hypostatischen Union; die Folgerungen, die Scotus aus ihr zieht, sind durchaus richtig; wenn man sie als Abgeschmacktheit bezeichnet, so kann dies nur auf Kosten der hypostatischen Union geschehen.

§ 8. Christi Verdienst für sich selber.

Es erscheint wohl vorteilhaft, an dieser Stelle schon gleich die Lehre vom Verdienst Christi für sich selber einzuschieben; sie fügt sich hier besser ein als später unter dem Titel der Heilstat, wo wir Christus doch wesentlich als den Erlöser der Menschen betrachten werden. — Die hl. Schrift erklärt ausdrücklich, daß Christus für sich selber verdient habe. Es folgt dies eigentlich schon daraus, daß er uns in allem gleich wurde, mit Ausnahme der Sünde [2]), daß er aus einem Weibe gebildet und unter das Gesetz gestellt wurde [3]), und besonders, daß er im Alten Bunde als der liebende Knecht geschildert wird; denn wenn er leidensfähig war und auf der andern Seite Gott getreu bis in den Tod diente, dann konnte und durfte der Lohn für ihn nicht ausbleiben. Die hl. Bücher versichern dies auch mit klaren Worten:

„Siehe! mein Knecht wird weise handeln,
Darum wird er erhöht werden, emporkommen und hoch erhoben sein.
Gleichwie viele sich über dich entsetzt . . .,
So werden viele Völker über dich in Erstaunen geraten" [4]).

Im Neuen Bunde heißt es: „Mußte Christus dies nicht leiden und so herrlich werden? [5]) und „Weil Christus den Tod erlitt, sehen wir ihn mit Ruhm und Ehre gekrönt" [6]). — Was verdiente denn Christus für sich selbst? Was hatte er ohne Verdienst?

Der hl. Thomas stellt den vortrefflichen Grundsatz auf: Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est at-

1) Die Theologie . . . S. 272. 2) Hebr. VII, 15. 3) Gal. IV, 4. 4) Is. LII, 13—15. 5) Luk. XXIV, 26. 6) Hebr. II, 9.

tribuenda, consequens est, quod ipse per meritum habuerit illud, quod alii per meritum habent: nisi sit tale quid, cuius carentia magis dignitati Christi et perfectioni praeiudicet, quam per meritum accrescat [1]. Also was mit der Würde der Person Christi in Einklang steht, das müssen wir ihm zuschreiben, alles andere aber zurückweisen. Darum hat der Heiland die heiligmachende Gnade, Weisheit, Gottschauung und Gottheit, d. h. die hypostatische Union, nicht erst verdient; denn hätte er dies nicht immer gehabt, so wäre die Würde seiner Person während des vorhergegangenen Mangels und durch ihn herabgesetzt worden [2], wobei noch zu bemerken ist, daß die hypostatische Union überhaupt nicht verdient werden kann.

Mit diesem Gedankengang trifft jener des Scotus vollkommen zusammen; nur legt er die f r u i t i o zugrunde und knüpft ausschließlich an sie seine Betrachtung an, indem er beweist, Christus habe diese nicht verdienen können. Die fruitio ist nämlich hierbei für Scotus das Wichtigste und die höchste Gnade, dieChristus zuteil wurde, abgesehen von der gratia unionis. Dabei muß man wohl bedenken, daß er unter fruitio die höchste an die b e r e i t s k o n s t i t u i e r t e gottmenschliche Person erteilte Gnade versteht. An und für sich ist auch ihm die unio die höchste Gnade, jedoch war sie dazu bestimmt, erst die menschliche Natur mit der zweiten göttlichen Person zu vereinigen. Dann aber ad unionem istam concomitanter sequitur gratia fruitionis de facto [3]. Nach dieser Voraussetzung, daß Christus vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an die Gottschauung besaß [4], tritt er dann seinen Beweisgang an, daß Christus sie nicht verdienen konnte.

Wenn jemand sich etwas verdient, so kann dies entweder indirekt geschehen, indem er sich die Mittel zu dem erstrebten Ziel erwirkt, oder direkt durch Gewinnung des gewünschten Objektes selbst. Eine Anwendung der ersten Art ist bei der fruitio Christi unstatthaft; denn vom ersten

---

1) Sum. theol. III. qu. 19. a. 3. c. 2) l. c.

3) l. III. d. 18. qu. un. n. 12.

4) vgl. J. Pohle, Lehrbuch . . . II, 130 ff.

Augenblick seines Lebens an hatte er schon die fruitio als ersten Akt, und erst nachher (sc. natura posterius) erkannte er als Mensch die Mittel, die zu Gott und zur Glückseligkeit führen, und konnte sie erst dann seiner menschlichen Natur nach üben [1]. Bei dem eigentlichen Verdienst müssen diese Akte aber unbedingt dem praemium vorhergehen. — Der Beweis ist bei Scotus ziemlich knapp ausgefallen; er trifft zu, ohne indes evident und allgemein beweiskräftig zu sein. Man kann bei den Salmanticenses nachlesen, daß Christus an und für sich doch die fruitio hätte verdienen können; aber das hieße procedere per respectum ad absolutam Dei potentiam, quae ageret supra connaturales rerum exigentias et propriam Christi perfectionem: et sic fieri potuit, quod Christus per actus minus connaturaliter et a principio minus perfecte elicitos mereretur gloriam essentialem. Ceterum de facto nec ita processit nec ipsius dignitati congruebat ita procedere [2]. Dann hätte nämlich Christus, ähnlich wie wir, durch eine unvollkommene Erkenntnis verdienen müssen, die aber nach dem gewöhnlichen Verlauf nicht neben der visio beatifica seu clara bestehen könne. Hiergegen finden wir aus Scotus nichts einzuwenden; somit geben in letzter Hinsicht Konvenienzgründe den Ausschlag.

Christus hatte also die fruitio als ersten Akt seines Lebens; sollte er sie verdient haben, so bliebe als zweite Möglichkeit kein anderer Ausweg, als zu sagen, er habe die fruitio durch die fruitio verdient. Das ist ein Widerspruch nach dem Satze: Nullus actus est meritorius sui ipsius, licet possit esse alterius [3], mit andern Worten, etwas kann nicht Ursache seiner selbst sein.

---

1) l. c. n. 12. — Dasselbe gilt auch für das, was vorhin (S. 46 f.) über die mögliche Verdienstlichkeit der frutio gesagt wurde. Sie mußte jedenfalls schon vorher bestehen, ehe durch sie etwas anderes verdient werden konnte.

2) t. 16. disp. 28. dub. 6. n. 69; vgl. n. 73 ff., ferner dub. 5. n. 53—60 u. 68 ff.

3) l. c. n. 12. Über den scheinbaren Widerspruch dieser Lehre des Scotus mit früheren Stellen vgl. Lychet in seinem Kommentar zu unserer Quästion n. 29.

Vielleicht aber wendet man ein, es sei für Christus rühmlicher gewesen, die fruitio durch Verdienst als aus reiner Gnade zu haben [1]. Ist es doch auch im gewöhnlichen Leben so; was der Mensch durch Fleiß und Abmühung gewonnen hat und besitzt, das schätzt er höher, und das ehrt ihn mehr, als die Güter, die ihm das Glück oder ein Erbteil in den Schoß geworfen hat. Die Talente aber, die der Hausvater seinen Knechten gab, waren ein Lehen, das durch Ausnutzung erst als eigentümlicher Besitz erworben werden sollte; die einfache, müßige Aufbewahrung zog Tod und Finsternis nach sich.

In der Widerlegung folgt Scotus durchaus dem heil. Thomas [2]. Der Einwand passe für alle Dinge, die man verdienen könne: Sed haec coniunctio animae Christi cum Deo per actum fruitionis fuit tanta et tam excellens, quod ad ipsam non potuit praecedere meritum, et nobilius est habere actum, ad quem non potest praecedere meritum ex liberalitate dantis quam habere actum debiliorem cum multo merito praecedente [3]. Dies könne man auch durch andere Beispiele zeigen. So haben die Engel eine höhere Natur als die Menschen, eine rein geistige, die nur unmittelbar aus der Hand Gottes hervorgehen kann; eine Fortpflanzung der Engel durch ihre eigne Mitwirkung gibt es nicht. Trotzdem aber haben sie eine höhere Natur als die Menschen, deren sich Gott zur Erhaltung der Art als Mittelursachen bedient [4].

Noch eine zweite Antwort gibt Scotus. Er schreibt, für die Person, welche die fruitio habe, sei der Besitz auf Grund eines Verdienstes zwar an und für sich ehrenvoller gewesen, wenn man einmal annähme, die fruitio hätte verdient werden können. Aber selbst unter solchen Umständen wäre es für Christus doch nicht schlechthin rühmlicher gewesen. Im Gegenteil, die Stellung und Würde Christi verlange es, daß er gerade von Anfang an alles erhielt, was irgendwelche Geschöpfe besaßen. Nach bib-

---

1) l. c. n. 13. 2) Sum. theol. III. qu. 19. a. 3. c.
3) l. c. n. 13. 4) l. c.

lischer Auffassung ist er ja der Erstgeborene und das Haupt aller, das Urbild der Herrlichkeit, dem alle gleichförmig werden sollen [1]) und durch den sie erst selig werden. Aus dieser Stellung Jesu, auch über den Heiligen des Himmels, und aus der hohen Vollkommenheit seiner fruitio mußten alle Grade derselben sich bei ihm finden: Aliter dicitur ponendo, quod actus ille potuerit cadere sub merito, etsi gloriosius fruisset habenti actum meruisse illum quam non meruisse, non tamen simpliciter est gloriosius, quia decens est propter alios beatos et propter perfectionem illius status, quod illic inveniantur omnes gradus principales in actibus beatificis, ut actualis beatitudo Christi sit maior beatitudine omnium creaturarum [2]). Daher mußte Christus sie auch mit Bezug auf die Zeit vor andern haben; sonst hätte er in diesem Punkte z. B. seine Mutter nicht übertroffen; denn sie war frei von der Erbsünde und jeder persönlichen Sünde und verdiente sich erst die fruitio: Et sic praeveniri ex liberalitate dantis est maioris nobilitatis, sicut si mihi daretur illud, quod habeo in fine totius laboris meritorii nunc, et illud magis est ad decorem status beatorum [3]).

---

1) Kol. I, 15; Röm. VIII, 29. 2) l. c. n. 13.

3) l. c. — Ganz anders und gerade entgegengesetzt urteilt hier H. Schell; nach ihm gehört es wesentlich zum Verdienst, daß bei den verdienstlichen Handlungen Sittlichkeit und Seligkeit getrennt und in Spannung sind. Darum hält er es für unstatthaft, der Seele Christi während ihres Erdenlebens die beseligende Gottschauung zuzuschreiben und dann doch noch von Verdiensten Christi zu reden. „Die gottförmige selige Anschauung Gottes und des Weltalls in Gott wird (in der Scholastik) der menschlichen Seele Christi für die gesamte Dauer seiner irdischen Lebensbahn zugeschrieben in einer Weise, welche durch die hohen Aussagen der hl. Schrift nicht begründet ist und andererseits die Wahrheit und den Ernst des irdischen Opferlebens Jesu aufzulösen droht." (Katholische Dogmatik, Paderborn 1892, III, 113). „Wenn wir uns also gegen die theologische Annahme aussprechen, die Menschheit Christi habe sich von Anfang an und ununterbrochen der seligsten Gottschauung erfreut, so geschieht dies nicht unter dem Einfluß eines nestorianischen Rationalismus oder eines engherzigen Ebionitismus, wie gewöhnlich unterschoben wird, sondern um die Einheit des menschlichen Bewußtseins und Seelenlebens Christi, um die Wahrheit seines lebenslänglichen Mühens und Leidens, um die Ver-

Dagegen steht allgemein fest, daß Christus sich die Güter verdiente, deren zeitweiliger und freiwilliger Mangel seiner Würde nicht entgegenstand. Als solche zählt man auf die Glorie des Körpers, welche die Leidensunfähigkeit der Seele und die Unsterblichkeit des Leibes bewirkt, dann seine Erhöhung zur Rechten des Vaters und die Verherrlichung seines Namens. Scotus behauptet jedoch, indem er Petrus Lombardus ergänzend erklären will, Christus habe sich nicht direkt die Leidensunfähigkeit und Unsterb-

---

dienstlichkeit seines Wirkens und seiner Selbstentäußerung, und endlich um die sittliche Vollkommenheit seiner menschlichen Entwicklung durch Selbsttätigkeit zu wahren Es geschieht auch in Würdigung dessen, was die Anschauung Gottes für das Geistesleben bedeutet: Erhebung und Befreiung von den Einflüssen der wechselnden Gegenwart, Erhebung über alle Zeitlichkeit und Veränderung der Grundstimmung" (a. a. O. S. 119 f.). Um die Verdiensifähigkeit Christi zu retten, glaubt Schell also die Gottschauung seiner Seele abweisen zu müssen. „Christus besaß demnach die Fähigkeit, mit seinem menschlichen Willen Verdienst zu erwerben, insofern er die sittliche Vollkommenheit übte, ohne durch deren innere Güte innerlich genötigt und dafür zugleich durch sie selbst selig belohnt zu sein. Mit der Annahme der seligen Gottschauung wird demnach die Verdienstfähigkeit des Menschensohnes aufgehoben: weil der selige gottschauende Geist durch den Wesensgenuß der unendlichen Güte deren sanfte und süße Nötigung zum Guten erfährt, und für alles sonstige wahlfreie Gute die höchste Belohnung unmittelbar in der seligen Gottschauung besitzt" (a. a. O. S. 169). Daher läßt Schell die Gottschauung erst die spätere Frucht des gottmenschlichen Verdienstes sein: „Zuerst sollte die Seele Jesu (infolge seiner Erlösertat) der vollen Gottesherrlichkeit teilhaft werden, da sie durch die Seele vor allem verdient worden war; dann der Leib Jesu; sodann sein mystischer Leib, die Menschheit. Unter dem Geiste, der in Gegensatz zu dem getöteten Fleisch genannt wird (vivificatus autem spiritu I. Petr. III, 18—20), läßt sich die Gottheit Christi nicht verstehen; ebenso ungeeignet wäre es, wenn Petrus mit „belebt" (Paulus mit „gerechtfertigt") hätte sagen wollen: Die Seele Jesu sei als schlechthin lebendig bezeichnet worden. Sie hat vielmehr das Leben in einer neuen Weise empfangen . . . ." (a. a. O. S. 253). — Dieser Lehre Schells können wir uns indessen nicht anschließen. Man darf mit Fug und Recht zweifeln, ob seine Ansicht nicht gerade die Folgerungen nach sich zieht, die er unter Ablehnung der scholastischen Theorie vermeiden wollte; auch scheint uns sein Beweis für die absolute Unmöglichkeit eines Verdienstes bei gleichzeitiger Gottschauung nicht gelungen zu sein.

lichkeit verdient [1]), sondern direkt die Entfernung dessen, was den sofortigen Eintritt derselben verhinderte. Denn infolge der hypostatischen Union [2]) kamen ihm diese beiden Güter ohne weiteres zu, und nur durch ein Wunder wurde ihr Überfluß auf die menschliche Natur zurückgehalten. Durch die Verdienste Jesu hörte dieses Wunder nunmehr auf [3]).

Im übrigen folgt Scotus der Lehre des Petrus Lombardus, der ausführt, die vorhin genannten Güter habe Christus notwendig durch verdienstlichen Anspruch erhalten, da er als leidensfähiger, sterblicher Mensch erschien. Zwar war es nicht von vornherein erforderlich, diesen Anspruch durch Leiden zu begründen; es konnte dies ebenso durch die Benutzung und Übung der Gnaden und Tugenden geschehen, deren Vollmaß er besaß; Christus als Mensch konnte dieses nämlich nicht besitzen, ohne dadurch zu verdienen.

2. Kapitel.

Die Heilstat.

§ 9. Vorbemerkungen.

Christus erschien nicht allein seinetwegen, an erster Stelle verheißen und führen ihn die hl. Bücher als Mittler zwischen Gott und den Menschen ein [4]). Bei Isaias finden

---

1) Scotus behauptet nicht, sein Verdienst wäre dazu ungenügend gewesen, sodaß er sich die genannten Güter überhaupt nicht hätte verdienen können.

2) Vgl. l. III. d. 16. qu. 2. n. 5.

3) l. c. u. l. III. d. 18. qu. un. n. 15. — Eine solche Ansicht ist theologisch durchaus zulässig, vgl. Salmant. t. 16. disp. 28. dub. 4. n. 47. In diesem Sinne erklären sie wenigstens den hl. Anselm, um bei ihm keinen Widerspruch mit der kirchlichen Lehre und seiner eignen Meinung an anderer Stelle aufkommen zu lassen; sie finden dann nichts mehr zu bemerken. Sobald sie aber bei Scotus auf dieselbe Ansicht treffen, die sie vorhin zu Gunsten Anselms vertraten, wollen sie dieselbe bekämpfen und zurückweisen, vgl. l. c. dub. 7. n. 81. Man wird ihnen wohl kaum zustimmen können. Tatsächlich ist es doch auch so, daß Christus die Wegräumung des Hindernisses der gloria corporis verdiente.

4) vgl. hierzu Thom. Sum. theol. III. qu. 48. a. 1. c.

wir in herrlicher, entscheidender Weise alles, was hierüber gesagt werden kann; denn der sich offenbarende Gott spricht hier durch den Mund eines Gesandten, dessen Zunge er durch einen der höchsten Engel mit Feuerkohlen geglüht und geweiht hat. Jahve gibt seinem Knecht das Programm für seine Tätigkeit:

10. „Wenn er sein Leben als Sündopfer einsetzt,
    Wird er langlebige Nachkommenschaft schauen,
  Und das Vorhaben des Herrn wird durch ihn gelingen.
11. Infolge der Mühsal seiner Seele wird er sich satt sehen,
    Durch seine Einsicht wird der Gerechte, mein Knecht,
    den vielen Gerechtigkeit schaffen,
  Und ihre Verschuldungen wird er auf sich laden.
12. Darum will ich ihm die Vielen als Anteil geben,
    Und die Mächtigen wird er als Beute teilen
  Dafür, daß er sein Leben in den Tod dahingab
    Und unter die Frevler gerechnet ward,
  Während er doch die Sünden vieler trug
    Und für die Frevler bittend eintrat“ [1]).

Schon hieraus geht hervor, was früher [2]) gesagt wurde. Das Werk des Erlösers ist, wie alle Wirkungen Gottes, nicht einseitig beschränkt; denn bei ihm waltet die Liebe (amor Dei effectivus), die immer umfassend ist und aufbaut; sich selber vergessend, läßt sie sogar aus Übel und Feindschaft in innerlicher Umwandlung durch Mitteilung ihrer selbst wieder Liebe entspringen. Darum ist auch der Neue Bund entgegen dem Alten wesentlich von der Liebe beherrscht, und sein Stifter heißt mehr Heiland als Jesus, sein Werk Heilstat. Wie schon angedeutet wurde [3]), hat es zwei Seiten, eine negative und eine positive.

Die negative Seite ist die Erlösung (λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, redemptio), d. h. die Losmachung und Befreiung von der Sünde nebst ihren Übeln, wie Knechtschaft des Fleisches, des Todes und des Teufels; die positive Seite ist die Aussöhnung (καταλλαξις, ἀποκατάλλαξις, reconciliatio) der sündenbeladenen Menschen mit Gott, d. h. also die Wiederher-

1) Isaias LIII. 2) S. 32 f. 3) S. 32 f.

stellung des anfänglichen Freund- und Kindschaftsverhältnisses durch Zurückführung des Menschen in das alte, übernatürliche Gnadenverhältnis [1]. „Beide Begriffe organisch verbunden, also die heiligende Wiedergeburt und die wiedergebärende Heiligung, stellen alsdann die Heilswirkung dar als eine übernatürliche Erneuerung und Vollendung der Menschheit in Christus als ihrem übernatürlichen Haupte und Mittler, wodurch die Menschheit zur innigsten Gemeinschaft des Seins und des Lebens mit Gott wiedererhoben und zu einem übernatürlichen Reiche Gottes gestaltet wird, m. E. W. als vollkommene Wiederherstellung der zerstörten übernatürlichen Ordnung" [2]. — Im folgenden behandeln wir zunächst den Geltungswert der Heilstat.

§ 10. Der tatsächliche Geltungswert der Heilstat (efficacia).

Die klassische Beweisstelle für die Allgemeinheit der Heilstat Christi findet sich bei Johannes: Et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Iesum Christum iustum: Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi [3]. Danach gilt es als sententia fidei saltem proxima, daß Christus für alle Menschen, nicht allein für die Auserwählten oder Gläubigen, gestorben ist. Der hl. Schrift folgt die Lehrbestimmung des Trienter Konzils [4]: Hunc (sc. Christum Iesum) proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris [5], non solum autem pro nostris, sed etiam pro totius mundi [6]. Jedoch erreichen in Wirklichkeit nicht alle Menschen ihr Endziel; denn Gott hat die Seligkeit an bestimmte, notwendige Bedingungen und Leistungen geknüpft; er gab den Menschen einen freien Willen und ein

1) Vgl. Thom. Sum. theol. III. qu. 48 u. 49.
2) J. Scheeben, Handbuch . . . III, 312 (n. 1249).
3) 1. Joh. II, 1 f.
4) Sess. 6. c. 2. de iustif. (Dz. n. 794).
5) Röm. III, 25.
6) 1. Joh. II, 2.

Gesetz und legte den Entscheid über die Ewigkeit in die freie Wahl des Menschen: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui non crediderit, condemnabitur [1]), so lautet die Pflicht. Das freigewollte Los sprach der Heiland aus, als er, traurig über die Stadt, klagte: „Jerusalem! Jerusalem! daß du die Propheten mordest und die steinigst, welche zu dir gesandt wurden, wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt: tu autem noluisti!" [2]) Auch dieses faßte das Konzil von Trient zusammen und erklärte: Verum etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis eius beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis eius communicatur [3]).

Infolgedessen unterscheiden die Theologen zwischen der sufficientia und der efficacia der Heilstat Christi und sagen, der Heiland sei durch sein Leiden für uns alle quoad sufficientiam, aber nicht für uns alle quoad efficaciam eingetreten, d. h. Gott hält uns allen im Hinblick auf das Werk seines Sohnes die Erlösungsfrüchte bereit, jedoch wird nur jener derselben teilhaftig, der mit der Gnade getreu mitwirkt. Auch der hl. Thomas hat diese Unterscheidung. Am deutlichsten findet sie sich wohl im Sentenzenkommentar; dort heißt es: Ad hoc, quod aliquid in alterum effectum inducere possit, duo requiruntur: unum scilicet ex parte ipsius, ut scilicet habeat virtutem sufficientem ad inducendum illum effectum; alterum ex parte recipientis, ut scilicet sit dispositum ad suscipiendum actionem agentis. Ex parte autem ipsius Christi, qui nobis meruit deletionem peccatorum, invenitur sufficientia ad delendum omnia peccata nostra ex duobus: scilicet ex actione, in qua meritum consistit, quae agit in vi divina, eo quod est actio Dei et hominis; et ex hoc habet infinitam efficaciam in merendo: et iterum ex eo, quod passio abstulit, scilicet animam Deo unitam, quae etiam habebat infinitum valorem ex hoc, quod est Deo unita; et ex hoc est infinita efficacia in satisfaciendo. Ex parte autem

---

1) Mark. XVI, 16. 2) Matth. XXIII, 37.
3) Sess. 6. c. 3. de iustif. (Dz. n. 795).

nostra requiritur, ut nos praeparemus ad effectum meriti Christi in nobis suscipiendum per fidem intellectus et caritatem affectus et per imitationem operis; quod quidem non contingit in omnibus. Et ideo quoad sufficientiam satisfactionis et meriti omnia peccata per Christi passionem deleta sunt; non autem quantum ad efficientiam [1]. Jedoch in welchem Sinne faßt Thomas die sufficientia und efficacia des Verdienstes Christi auf, was versteht er des näheren unter den Bedingungen für die efficacia? Man sieht schon jetzt, im letzten Grunde führt die Frage auf die Erklärung des Satzes hinaus: Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam. Dieselbe würde recht interessant sein, erfordert aber auch eine vollständige, ausgedehnte Untersuchung für sich. Hier können nach dieser Richtung hin nur Andeutungen gegeben werden, die uns zeigen, warum Scotus den Aquinaten angreift, und die genügen, um zu erkennen, wie Scotus seine eigne Lehre gestaltet; wir sprechen in seinem Sinne.

Nach Scotus lehrt Thomas, Christus habe quoad sufficientiam allen Menschen die Nachlassung der Schuld und die Erteilung der Gnade und Seligkeit verdient, aber er habe nicht für alle secundum efficaciam verdient [2]. Abermals können wir hier beobachten, wie Scotus bestrebt ist, die Begriffe stets im straffsten Sinne zu nehmen, und wie er mit Konsequenz und Geschlossenheit seine Lehre vorträgt. Erinnern wir uns, daß wir früher [3] ein meritum in actu primo und ein anderes in actu secundo unterschieden! Das erstere ist ein solches, welches zwar innerlich den Wert hat, bei jemandem eine bestimmte Sache zu verdienen, dies aber trotzdem nicht erreicht, weil an den Erwerb noch eine Bedingung geknüpft ist, etwa das Versprechen, das erstrebte Gut erst im Falle eines besondern verdienstlichen Aktes auch wirklich zu geben, sodaß hierdurch erst das eigentliche Verdienst, meritum in actu secundo, zustande kommt. Nichts anderes bedeuten nun

---

1) In III. d. 19. qu. 1. a. 1. sol. 2.

2) l. III. d. 19. qu. un. n. 2, 3, 5.

3) vgl. S. 34.

die Ausdrücke meritum quoad sufficientiam und meritum quoad efficaciam. Nach der strengen Begriffsscheidung des Scotus, hörten wir, kommt daher nur dem letzteren der wirkliche Name Verdienst zu.

Christus hat nun wirklich verdient. Deshalb weist Scotus entschieden zurück, z. B. zu sagen, Christus habe nur quoad sufficientiam allen Menschen die Nachlassung der Schuld und die Erteilung der Gnade und Seligkeit verdient, wie Thomas sich ausdrückt. Er will diese Ausdrucksweise nicht, sei es nun der Sache oder auch nur dem Wortlaut nach. Allerdings ist Scotus dadurch folgerichtig zu der Auffassung gezwungen, Christus habe die genannten Güter, oder auch mit andern Worten, Christus habe überhaupt nur für die Prädestinierten verdient[1]. Damit ist jedoch durchaus nicht jene von der Kirche verworfene absolute Prädestinationslehre ausgesprochen. Für jene, die ihr Ziel nicht erreichen, hat Christus eben nur quoad sufficientiam verdient, das heißt nach Scotus aber einfach nicht verdient, weil die Wirkung durch die Schuld der Menschen nicht eintritt, obschon das Werk Christi auch für diese Unglücklichen an und für sich seinen innern Wert hat. Wir werden darauf gleich zurückkommen[2]. Sicherlich bekämpft Scotus also Stellen, wie die oben von St. Thomas angeführte, dem Wortlaut nach; überdies neigt er aber allem Anschein nach auch der Auffassung zu, als ob Thomas der Sache nach nicht ganz

1) Verdienst also im Sinne von S. 33 f. u. S. 59.

2) Wird gefragt, was Christus verdient habe, so überlegt man vielleicht, ob man nicht eben auch von Christus ausgehen müsse und darnach die Bestimmungen des Verdienstes zu treffen habe. Dann aber ist das Vorgehen des Scotus ja angebracht und nur zu empfehlen. Beachtet man dies nicht, so würde man das Schauspiel haben, daß St. Thomas lehrt, die Genugtuung Christi reiche für alle hin quoad sufficientiam, aber nicht quoad efficaciam, während Scotus das gerade Gegenteil behauptet, die Genugtuung Christi sei geleistet für alle quoad efficaciam, aber nicht quoad sufficientiam. Zwei äußerst wichtige Punkte, die nicht nebeneinander bestehen können, wären völlig umgekehrt worden, ohne in der theologischen Welt auch nur ausreichend erkannt und gewürdigt worden zu sein.

richtig lehre, indem er dafür halte, keine Gnade, auch nicht die gratia prima, werde dem Menschen ohne sein Zutun gegeben; wenn aber das Verdienst Christi quoad efficaciam nur bei denen wirke, die sich auf seine Gnade disponiert hätten und mit ihm vereinigt wären, woher stamme denn die gratia prima, für gewöhnlich etwa die Taufgnade [1])?

Capreolus antwortet, Scotus habe den hl. Thomas gar nicht verstanden, und führt eine ganze Reihe von Stellen an, um seine Ansicht zu beweisen [2]). Man mag dieselben, wie sie sind, als beweiskräftig anerkennen — aber die tatsächlich bestehenden, eigentlichen Schwierigkeiten übersieht oder vernachlässigt dieser Kommentar gänzlich. Scotus meint nämlich, wenn man von der efficacia des Erlösungsverdienstes Christi spreche, so müsse man vor allem die Seite behandeln, die wir im folgenden darstellen werden. Unter dieser Voraussetzung bekämpft er dann den hl. Thomas, und man darf doch wohl von einem Gelehrten und Denker, wie Scotus einer war, erwarten, daß er nicht völlig grundlos vorgeht und ausdrücklich gegen eine bestimmte Ansicht kämpft, die dennoch in keiner Weise vorgetragen wurde. Schon diese Erwägung muß uns aufmerksam machen. Schlagen wir einmal die heutige Literatur nach, so finden wir folgendes: „Übrigens sind Ripalda [3]) und Vasquez [4]) der Ansicht, daß nicht wenige vortridentinische Theologen der bloßen Natur eine positive Disposition für die wirkliche Gnade eingeräumt und so bona fide semipelagianischen Anschauungen gehuldigt hätten. Ja sogar der hl. T h o m a s v o n A q u i n soll in einigen Schriften [5]) dem Semipelagianismus Zugeständnisse gemacht, in seiner theologischen Summe aber Widerruf geleistet haben“ [6]). — Ähnlich schreibt

---

1) l. c. n. 5.

2) Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis, Turonibus 1904, tom. 5. d. 18.—20. a. 3. § 3.

3) De ente supernat. disp. 17. sect. 1.

4) In 1. p. disp. 91. c. 10.

5) In 2. dist. 28. qu. 1. a. 4; de verit. qu. 14. a. 11.

6) J. Pohle, Lehrbuch . . . II, 411. Der Verfasser fügt hinzu: „Über die Unzulässigkeit einer solchen summarischen Anklage vgl.

Scheeben in seiner Dogmatik: „Dem äußern Schein nach findet sich in der ältern Scholastik vielfach, und in ihren Anfängen fast allgemein, eine dem Semipelagianismus ganz analoge Anschauung, welche besonders auch bei Thomas in seinen früheren Schriften [1]) stark ausgeprägt ist. Die diesen Schein begründete Ausdrucksweise rührt eben daher, daß man bei der strengen Unterscheidung der übernatürlichen Ordnung von der natürlichen den Namen Gnade stets auf die gratia elevans und zwar genauer auf das donum habitualiter elevans bezog . . . So hat Thomas später [2]) schlechthin jede praeparatio ad gratiam, indem er diese Namen auf die positive und direkte beschränkte, welche allein ihn ohne Einschränkung verdient, als Werk einer motio specialis, supernaturalis oder gratuita erklärt und das Prinzip aufgestellt: Omnis praeparatio ad gratiam est ex gratia; dann fügt Scheeben in Klammern hinzu: „Ob er damit bloß seine Ausdrucksweise geändert, wie Goudin und Billuart wollen, oder auch den Gedanken, wie Cajetan meint, mag dahingestellt bleiben" [3]).

Die angezogenen Stellen sollen also darauf hinweisen, daß tatsächlich Schwierigkeiten in der früheren Darstellung des hl. Thomas vorhanden sind, ob sie indes als falsche Lehren zu bezeichnen sind oder nicht, kann uns, wie gesagt, hier nicht beschäftigen; diese Mitteilungen haben nur den Zweck, einen Boden für die Art und das Vorgehen des Scotus aufzuzeigen. Dasselbe gilt von den folgenden Hinweisen bezüglich der Gnadenwirkung in der hl. Taufe, die Scotus ja besonders im Auge hat, wenn er seinen großen Vorgänger bekämpft; es fragt sich, welche Stellen hier etwa in Betracht kommen können.

Die Randbemerkung im Texte weist auf Sum. theol. III. qu. 48 hin; indes kann weder diese, noch auch die 49.

Palmieri, De divina gratia actuali, thes. 34; Schiffini, De gratia divina p. 495 sqq., 542 sqq.; Gloßner, Die Lehre des hl. Thomas von der Gnade, Mainz 1871."

1) z. B. in 2. dist. 28. qu. 1. a. 4.

2) In beiden Summen 1. p. qu. 62. a. 3.; 1—2ae qu. 109. a. 6. u. qu. 110, a. 4. u. c. gent. l. 3. c. 149. und einlenkend schon Qu. disput. de ver. 24. a. 15.

3) Handbuch . . . II, 413 (n. 948).

Quästion zum eigentlichen Entscheid irgend etwas beitragen; höchstens liefern sie äußerlich den Anschluß an diese Frage. Wenn insbesondere qu. 48. a. 6. c. und 3 m von efficientia die Rede ist, so geschieht dies in einem ganz andern Sinn und zu einem ganz andern Zweck, als hier gemeint ist [1]. Zum wirklichen Ausgangspunkt mögen Scotus vielmehr solche Stellen gedient haben, wie sie vorhin angeführt wurden [2] in Verbindung mit den Quästionen über die Taufe.

Sollen Erwachsene die Taufe empfangen, so müssen sie sich darauf vorbereiten [3]; es ist dies die allgemeine Lehre der katholischen Kirche. Im Sinne des Scotus müssen wir aber wieder fragen, wie hat Thomas dies verstanden? Wie urteilt er ferner über die Kindertaufe? Hier müßte sich der Knoten schürzen. Thomas erklärt: Necessarium fuit pueros baptizari; fuit etiam conveniens pueros baptizari [4]; auf den Einwand, es müsse doch die intentio suscipendi sacramentum vorhanden sein, welche die Kinder aber nicht haben könnten, erwidert Thomas: . . . Sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed et nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiae constituti, nonper seripsos, sed per actum Ecclesiae salutem suscipiunt [5]. Denken wir uns auf den Standpunkt von Scotus, so konnte er dem äußern Schein nach wieder einen Angriffspunkt für die efficacia des Taufsakramentes als eines von Christus eingesetzten Gnadenmittels darin finden, daß Thomas von einem actus Ecclesiae spricht, der an die Stelle der persönlichen Mitwirkung der Erwachsenen tritt. Ferner kann man im Sinne von Scotus hier etwa an Sum. theol. III. qu. 69. a. 6. erinnern, utrum pueri in baptismo consequantur gratiam et virtutes [6]. Aller-

1) Vgl. z. B. den Satz: Passio Christi efficienter causat salutem humanam (l. c. a. 6. c.) mit unserm Ergebnis S. 70 f.

2) Vgl. S. 58 f.; sodann die Zitate; vor allem aber die Stelle aus dem Sentenzenkommentar; sie enthält alles, was Scotus bekämpft, auch die Unendlichkeit des Verdienstes.

3) Sum. theol. III. qu. 68. a. 4., bes. 2m u. 3m.

4) l. c. a. 9. c.

5) l. c. 1m.

6) Vgl. Op. Oxon. l. III. d. 19. qu. un. n. 8.

dings erklärt dort Thomas auch ganz deutlich mit Bezug auf Augustinus: Nemo ex aqua et Spiritu Sancto renascitur nisi volens, quod non de parvulis, sed de adultis intelligendum est; et similiter de adultis intelligendum est, quod homo a Christo sine ipso non iustificabitur [1]).

Ausführungen, wie die im Vorhergehenden angedeuteten, mögen Scotus die Feder zur Kritik in die Hand gedrückt haben; ob mit Recht oder Unrecht, müßte erst die betreffende Untersuchung und Zusammenstellung ergeben. Jedenfalls aber kann eine Zurückweisung, wie Capreolus sie gibt, nicht ausschlaggebend sein; sie bedarf der Ergänzung, weil sie einseitig ist. Für die Lehre des Scotus aber folgt aus dem Ganzen, daß auch er neben der sufficientia eine, wenn schon anders gestaltete, efficacia des Erlösungsverdienstes Christi annimmt: Oportet igitur dicere, quod meruit nobis gratiam primam, qua coniuncti essemus sibi; igitur meruit, quod non coniuncti coniungerentur sibi, et in hoc potissime consistebat meritum; igitur non solum meruit, ut coniuncti sibi alterius cooperarentur ei, et sic tandem glorificarentur, sed meruit, ut non uniti unirentur, etiam qui numquam se disposuerunt; unde magis meruit gratiam baptismalem et primam quam quodcumque opus postea ex gratia [2]). Dies will also heißen, daß Christus allen Menschen quoad efficaciam die erste Gnade verdient hat. Scotus fügt hinzu, etiam qui numquam se disposuerunt. Was folgt aus diesen Sätzen?

Zunächst ergibt sich mit Bezug auf den letzten Satz, daß die erste Gnade den unmündigen Kindern in der heil. Taufe wirksam und unmittelbar erteilt wird als Verdienst des Heilandes, es ist keine Willensdisposition auf dieselbe erforderlich. Aus dem Ganzen aber erhellt, daß auch die erste Gnade für Erwachsene, zum Gebrauch der Vernunft Gelangte, secundum efficaciam ein Ausfluß der Heilandstat ist. Dabei leugnet Scotus die eigne Mitwirkung nicht, wie wir bereits früher andeuteten [3]). Es wird dies ja auch

---

1) l. c. 2m.
2) Op. Oxon. l. III. d. 19. qu. un. n. 5.   3) vgl. S. 11 f.

gewöhnlich nicht bestritten, im Gegenteil, man glaubte aus der allzu scharfen Betonung des persönlichen Handelns Scotus den Vorwuf machen zu müssen, er habe die Bedeutung der Gnade geschwächt und dem Axiom, facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam, den semipelagianischen Sinn gegeben. So lesen wir im 4. Band der Dogmatik von Scheeben, herausgegeben von L. Atzberger, folgendes Urteil: „Die große Mehrzahl der Theologen bezieht nun den mehrerwähnten Grundsatz überhaupt nur auf denjenigen, welcher viribus g r a t i a e leistet, was er leisten kann . . . Dagegen verstanden Scotus, Durandus und die Nominalisten den ersten Grundsatz so, daß Gott dem faciens, quod in se est, ex viribus n a t u r a e die Gnade und die Rechtfertigung gewähre, weil der so Handelnde dieselbe ex c o n g r u o verdiene, mag auch dieses Verdienst ganz auf göttlicher Akzeptation beruhen. Damit aber näherten sie sich in bedenklicher Weise dem Semipelagianismus" [1]).

Es dürfte nun schon aus der Tatsache allein, daß Scotus nach seiner eignen Meinung im Gegensatz zu Thomas die efficacia des Verdienstes Christi für die erste Gnade so sehr hervorhebt, klar werden, daß er jene ihm zugeschriebene Ansicht wirklich nicht kennt; er betont vielmehr die Gnade: Voluntas quidem respectu rectae rationis est principium actionum partiale . . . Sed istud principium non est totale, quia non sufficit sola voluntas ad meritorie volendum, sed requiritur gratia tamquam principium cooperans [2]). Dies ist durchaus die richtige Lehre. Daß der Wille an die erste Stelle gesetzt wird, begründet kein Wertverhältnis, sondern ist psychologisch und sachlich gedacht; denn die Gnade setzt die Natur als Grundlage voraus [3]) und knüpft stets an den freien Willen an; wo kein freier Wille ist, wird keine Gnade erteilt. Beide gehören daher zusammen in der schönen Art, die wir von St. Bernhard kennen: Tolle liberum arbitrium et non erit, quod salvetur, tolle gratiam et non erit, unde salvetur.

---

1) S. 161 (n. 779). 2) l. II. d. 7. qu. un. n. 15.

3) Etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus, Augustin ep. 120.

„Nun hat aber diese Koordinierung der Gnade und des Willens (bei Scotus) für das verdienstliche Handeln nicht den Sinn, als ob die Gnade durch den Willen erworben oder gesetzt werden könne. Der Wille kann unter Benutzung der Gnade handeln, aber sie muß ihm zuvor gegeben sein;" so urteilt Seeberg [1]; er beruft sich mit Recht für seine Aussage auf den Satz: Quamvis enim gratia iam habita voluntas utens sit principium agens respectu actus, tamen gratia non habita ipsa non est sufficiens ad ponendum gratiam in esse, quia gratia non potest in esse nisi a solo Deo creante [2].

Die erste Gnade empfangen die Menschen also quoad efficaciam infolge des Erlösungsverdienstes Christi. Aber man kann noch einen andern Sinn mit der Lehre: der Heiland habe quoad efficaciam für uns verdient, verbinden, nämlich mit Bezug auf die endgültige Erreichung des letzten Zieles, der ewigen Seligkeit. Jetzt gehen wir nicht von dem handelnden Subjekt aus wie vorhin [3]; und in diesem Sinne spricht man gewöhnlich von der efficacia, obschon der zuerst genannte, wie es scheint, durchaus nicht vernachlässigt werden darf. Diese Fortführung ist auch logisch und im Zusammenhang mit der ersten Darstellung gedacht; sie ergibt sich aus ihr von selbst und ist gewissermaßen nur die andere Seite, von der man die efficacia betrachtet. Während nun aber Thomas von der Mitwirkung des Menschen ausgeht [4], der die Gnade treu gebraucht, und sie deswegen in gewisser Weise indirekt efficaciter dem Verdienst des Heilandes zuschreibt, weil eben der Mensch durch eigne Mitwirkung sein Ziel erreicht [5], nimmt Scotus

---

1) Die Theologie . . . S. 302.

2) Op. Oxon. l. II. d. 7. qu. un. n. 15.

3) S. 58 ff.

4) Man beachte wohl, daß dies eine ganz andere Anschauung und Betrachtungsweise ist als vorhin; es handelt sich ja jetzt nicht mehr um die gratia prima, sondern, wie wir eben bemerkten, um die Erreichung des Endzieles.

5) Passio Christi . . . effectum non habet nisi in illis, qui passioni Christi coniunguntur per fidem et caritatem, Sum. theol. III. qu. 79. a. 7. 2m.

einen andern Stand- und Ausgangspunkt und orientiert sich direkt an der Prädestination, die selbstverständlich auch für Thomas die Grundlage bildet, aber bei seiner Bestimmung der efficacia mehr in den Hintergrund tritt. Daher ist es denn Scotus möglich zu behaupten, Christus habe auch die Seligkeit in gewisser Weise direkt efficaciter allen verdient, d. h. denen, die sie auf Grund der Prädestination erlangen. Die Gnade und ihre Wirksamkeit erhält hiermit wiederum einen weiten Spielraum.

Wir sind nunmehr bei den Gliedern angelangt, die zu einer Kette einheitlich zusammengeschlungen werden sollen, wir haben die Teile in der Hand — wie sind sie zu verbinden? Zwei Wege stehen uns offen, andere haben keine Berechtigung, wenn es gilt, Prädestination, Menschwerdung und Gnadenerteilung in das richtige Verhältnis zu bringen. Da Scotus hiernach die efficacia der Heilstat bestimmt, müssen wir mit einigen Worten darauf eingehen.

Bekanntlich vertreten der hl. Thomas und seine Schule die Ansicht, die Menschwerdung sei nicht absolut im Welt- und Gnadenplan Gottes eingeschlossen gewesen; vielmehr geschah dies erst in Vorhersehung der Sünde, sodaß der Sohn Gottes als Heiland und Arzt des Weltzustandes verheißen wurde; man stützt sich hierbei auf den Wortlaut der hl. Schrift. Daneben besteht eine andere Ansicht, die von Scotus schulmäßig ausgeht. Sie beginnt bei der Ehre Gottes; wenn Gott schafft, so geschieht es notwendig zuerst propter semetipsum; er selbst ist der Grund, der ohne jegliche andere Beeinflussung seine Werke hervorbringt, die in ihrem Zweck an erster Stelle auch wiederum zu ihm zurückkehren [1]. Weil er aber ewig ist, hat er in großartiger Weise den Zweck in den Rahmen einer Entwicklung gespannt, die durch Zwischenstufen führt, und deren Glieder er als Mittel und Teilnehmer seiner göttlichen Weisheit und Kunst benutzt, um den Zweck zu erreichen. Der Zweck als göttlicher Willensbeschluß steht demnach an erster Stelle, er ist der

---

1) Op. Oxon. l. III. d. 19. qu. un. n. 6.

Brennpunkt im Hohlspiegel für die Beherrscher beider Reiche, für die Vorsehung und Prädestination; die Zeitgemälde auf seinen Flächen kehren zu ihm zurück, der ihr Ausgangspunkt ist.

Demnach läßt Scotus die Menschwerdung nicht etwa bloß zufällig als Heilmittel gegen die Sünde vorhergesehen sein; denn nec est verisimile tam summum bonum in entibus esse tantum occasionatum, scilicet propter minus bonum; nec est verisimile Deum prius praeordinasse Adam ad tantum bonum quam Christum, quod tamen sequeretur; imo alterius sequeretur absurdius, scilicet quod Deus praedestinando Adam ad gloriam, prius praevidisset ipsum casurum in peccatum quam praedestinasset Christum ad gloriam, si praedestinatio illius animae tantum esset pro redemptione aliorum [1]. Vielmehr ist Gottes Wille durchaus vollkommen und geordnet, und deshalb steht in allen Teilen der Vorsehung zuerst Gott in der Erkenntnis seiner selbst als des höchsten Gutes; alsdann schaut er Christus und alle Geschöpfe; es folgt drittens deren praedestinatio ad gratiam et gloriam bezw. ihre reprobatio, indem Gott einzelne nicht prädestinierte; daran schließt sich die Vorhersehung des Sündenfalles und endlich an letzter Stelle das L e i d e n Christi als Sühne für das gefallene Menschengeschlecht. Selbstverständlich werden hier nicht fünf aufeinanderfolgende verschiedene Akte Gottes gelehrt. Scotus gebraucht für die Reihenfolge die Ausdrücke in primo signo, in secundo signo usw., die sich ohne Umschreibung wohl kaum wiedergeben lassen [2].

---

1) l. III. d. 7. qu. 3. n. 3.

2) Vgl. l. III. d. 19. qu. un. n. 6. — Näheres über die Lehre von der Prädestination s. bes. in der 7. u. 32. Distinktion des 3. Buches; vgl. sodann l. I. d. 41. u. 47. über den Sündenfall. — Gewiß ist nun der Gedanke des Scotus über die Inkarnation ein hoher und schöner. Aber deucht es nicht wie eine Ironie des Geschickes, wenn man zu dem Verdacht und der Meinung versucht wird, vielleicht ist Scotus gerade durch seine Sündenlehre und dadurch zu ihr gekommen, daß er eben leugnet, die Inkarnation sei zu einer vollkommenen Genugtuung notwendig gewesen! Wir wollen dies nicht behaupten, aber der Gedanke liegt nahe. Zwar ist bei dem Ganzen auch wohl zu beachten,

Aus dieser Zusammenstellung zieht Scotus eine wichtige Schlußfolgerung, die für unsern Zweck von größter Bedeutung ist. Die Menschen waren efficaciter, ehe die Heilstat Christi vorausgesehen wurde, ad gratiam et gloriam erwählt, efficaciter sollte ihnen auch die Gnade und Glorie zuteil werden, wenn nicht die Sünde als Hindernis in den Weg getreten wäre [1]. Liegt nun hier nicht ein Widerspruch vor? Anfangs [2]) lehrte Scotus doch, der Heiland habe uns efficaciter die erste Gnade und ebenso den Prädestinierten die Gnade und Glorie verdient!

Scotus hält an dieser Stelle straffen Schritt mit dem Thomismus, der die Unterscheidung von dem ordo intentionis und dem ordo executionis bringt und in diesem Punkte also auch den Satz aufstellt, Gott wolle zuerst das Ziel und dann die Mittel. Wennschon nun Gott zufolge des ordo intentionis efficaciter die Auserwählten zur Gnade und Glorie bestimmt habe, so verhindere doch die Sünde, daß sie efficaciter erteilt würden. Christus räumte durch seine Versöhnungstat das Hindernis weg und hat insofern den Menschen die Gnade und Glorie nach dem Sündenfall efficaciter verdient [3]. Dasselbe gilt von dem, was vorhin [4]) über die gratia prima gesagt wurde. Jesu Verdienst aber war von Ewigkeit her vorausgesehen und angenommen: Et sicut Verbum [5]) praevidit passionem Patri offerendam pro praedestinatis et electis et sic eam efficaciter obtulit

---

daß Scotus die Inkarnation zwecks vollgiltiger Genugtuung deshalb nicht für notwendig hält, weil die Genugtuung nach ihm nicht von der offensa passiva bestimmt wird (vgl. S. 18 ff. Wollte er das letztere zugeben, so würde er auch wohl in der Lehre von der Inkarnation zum Zwecke einer gleichwertigen Genugtuung Thomas folgen. Man kann daher, streng genommen, nicht etwa Thomas und Scotus so vergleichen, daß man einfach sagt, Thomas lehrt die Notwendigkeit der Inkarnation für eine satisfactio aequivalens, Scotus leugnet sie. Beide gehen nämlich von verschiedenen Grundlagen aus, und diese müssen verglichen und beurteilt werden; denn das Endurteil beider betrifft dadurch nicht dieselbe Sache, wie es etwa der Wortlaut scheinen läßt; vgl. S. 97.

1) l. III. d. 19. qu. un. n. 6; vgl. auch den Kommentar von Lychet n. 7. 2) vgl. S. 67. 3) l. c.
4) vgl. S. 64. 5) vgl. hierzu Lychet n. 7.

in effectu[1], ita tota Trinitas pro eis passionem efficaciter acceptavit, et pro nullis aliis fuit efficaciter oblata nec ab aeterno acceptata, et ideo tantum meruit eis primam gratiam ordinantem ad gloriam consummatam, hoc quantum ad efficaciam meriti[2]. Ob diese Anschauungsweise richtig ist, bestimmt sich nach der Beurteilung jener Unterscheidung von dem ordo intentionis und ordo executionis, die manche als unzutreffend bestreiten. — Die Lehre, Christus habe uns die erste Gnade und ebenso den Prädestinierten die Gnade und Glorie quoad efficaciam verdient, paßt also recht wohl in das Lehrgebäude des Scotus.

Im übrigen dürfte es klar geworden sein, was Scotus meint, wenn er von der efficacia der Heilstat spricht, und wie er sie im einzelnen gestaltet. Efficaciter hat der Heiland uns allen die erste Gnade verdient, efficaciter in dem bestimmten Sinne hat er auch die Gnade und Glorie für die Menschen verdient, aber nur für diejenigen, welche wirklich zur Seligkeit gelangen, welche prädestiniert sind. Die efficacia für die erste Gnade hat daher eine andere Bedeutung und einen andern Sinn (wie Scotus selber ausdrücklich hervorhebt: In ista quaestione igitur ista tria sunt videnda. Primo, quomodo meruit quantum ad efficaciam. Secundo, quantum ad sufficientiam, aliter intelligendo vocabula ista sc. atque antea)[3], als die efficacia quoad gratiam et gloriam. Mit Bezug auf diese letztere kann Scotus auf Grund seiner Unterscheidung und Darstellung mit vollem Recht sagen, Christus habe nur für die Auserwählten secundum efficaciam, d. h. wirksam, verdient; bei dieser Festlegung des Fragepunktes kommt die menschliche Mitwirkung nicht in Betracht. Endlich ist auch kein Widerspruch vorhanden, wenn zuerst die efficacia bezüglich der ersten Gnade von jener bezüglich der Gnade und Glorie geschieden und dann oben[4] mit ihr zusammengestellt wurde. Im ersten Fall handelt es sich um die wirkliche Erteilung der ersten

1) Wiederum zeigt sich, daß Scotus nur das meritum in actu secundo als Verdienst haben will.

2) l. c.; vgl. auch n. 13. ad. 5.

3) l. c. n. 6. 4) s. o.

Gnade, im zweiten Fall um ihre wirkliche Q u e l l e ; in der letzteren aber kommt sie mit der efficacia quoad gratiam et gloriam überein. So ist es denn Scotus möglich geworden, das Verdienst Christi im eigentlichen Sinne zu nehmen und es daher nur als ein meritum quoad efficaciam zu bestimmen und durchzuführen, und zwar derart, daß trotzdem auch jene sufficientia, die wir bei Thomas finden, in seinem Umkreis Unterkunft findet und wohlgewahrt ist, ohne jedoch als solche eigens benannt und abgetrennt zu sein. Daher kommt es, daß wir unsern Blick auf etwas ganz anderes richten müssen, wenn wir nunmehr von der sufficientia der Heilstat nach Scotus handeln; es ist nicht das, was man gewöhnlich unter sufficientia der Heilstat versteht.

§ 11. Der innerlich mögliche Geltungswert der Heilstat (sufficientia).

Nachdem wir gesehen haben, wie Scotus den t a t - s ä c h l i c h e n Wert der Heilstat festlegt, kommen wir zu ihrer zweiten Seite, zur Erörterung der sufficientia. Scotus versteht darunter die Frage, für wie viele das Verdienst Christi an sich efficaciter Wirkkraft hätte haben können. Nach dem hl. Thomas war das Erlösungsverdienst Christi innerlich und wesenhaft so reich, daß es zur Begnadigung und Heiligung a l l e r Menschen nicht nur genügte, sondern weit über ein solches Ziel hinausreichte: Passio Christi prodest quidem omnibus quantum ad sufficientiam ad remissionem culpae et adeptionem gratiae et gloriae [1]). Ebenso: Christus . . . ex caritate et obedientia patiendo maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: — primo quidem propter magnitudinem caritatis, ex qua patiebatur; — secundo propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat; quae erat vita Dei et hominis; — tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti . . . Et ideo passio Christi non solum s u f f i c i e n s , sed etiam s u p e r a b u n d a n s satisfactio fuit pro peccatis humani

1) Sum. theol. III. qu. 79. a. 7., 2 m.

genereris[1]. Die hl. Schrift bestätigt diese Auffassung, wenn sie von dem Heil und Segen spricht, den der Knecht Gottes uns gebracht hat: „Das Gesetz aber ist dazwischengekommen (zwischen die Sünde Adams und den Tod des Heilandes), damit die Sünde überhandnehme; als aber die Sünde sich mehrte, ward die Gnade überreichlich"[2]. Ja noch mehr, wir werden nicht fehl gehen, wenn wir behaupten, nach Thomas sei das Verdienst Christi unendlich[3] gewesen; denn die menschliche Natur, wodurch unser Erlöser litt und verdiente, konnte nicht für sich allein handeln, weil sie in die hypostatische Union aufgenommen und daher die menschliche Natur des Logos war; er benutzte die menschliche Natur als hypostatisch mit ihm geeintes Werkzeug. Darum mußte also auch alles, was er durch die menschliche Natur verdiente, vom Logos als dem handelnden Subjekt her bestimmt werden, d. h. aber unendlichen Wert empfangen. Der Schluß ist eine unmittelbare Anwendung von dem Satz des hl. Thomas: Dignitas carnis Christi non est aestimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, in quantum scilicet caro Dei, ex quo habet dignitatem infinitam[4]. Obgleich nun zwar weder in der hl. Schrift, noch auch in den kirchlichen Lehrentscheidungen[5] unweigerlich und unbestreitbar die innere moralische Unendlichkeit des Erlösungsverdienstes ausgesprochen ist, so folgt sie doch aus der hypostatischen Union; denn eine selbständige Betrachtung und Loslösung der menschlichen Natur Christi aus der hypostatischen Union ist unmöglich, sie kann niemals zu einem solchen Zweck aus der Vereinigung mit dem Logos herausgehoben werden.

Anders Scotus. Er hält offenbar auch dafür, daß Thomas die Unendlichkeit der Heilstat lehre, wendet sich

---

1) l. c. qu. 48. a. 2. c. 2) Röm. V. 20.

3) Natürlich wieder nicht physisch unendlich, sondern in dem früher dargelegten Sinne.

4) l. c. qu. 48. a. 2. 3 m.; vgl. auch a. 6. c.; sodann a. 6. 2 m.

5) vgl. Denzinger n. 1019 gegen Baius sowie die Bulle Unigenitus Clemens' VI., Denzinger n. 550.

aber gegen sie und sagt: Quantum ad sufficientiam dico, quod meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter despendens etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus, sive cum respectu ad suppositum Verbi, sive cum respectu ad finem, quia omnes respectus isti erant finiti, et ideo quomodocumque circumstantionatum finitum erat; aut si fuit infinitum, tunc non fuit meritum plus secundum velle creatum quam secundum velle Verbi increatum [1]. In diesen Sätzen haben wir die ganze Lehre und Begründung des Scotus über die Endlichkeit der Heilstat. Mit beiden aber ist die Akzeptationslehre eng verknüpft, sodaß ohne einen Einblick in dieselbe der Beweisgang des Scotus unverständlich bleibt. Daher einige Worte über dieses vielverrufene Thema, wenigstens in seiner praktischen Anwendung! [2] Bei der Wichtigkeit der Sache ist es angebracht, den Autor möglichst selbst reden zu lassen und wörtlich anzuführen.

§ 12. Die Akzeptationslehre.

Eine Akzeptationslehre überhaupt wird kein Theologe leugnen; wohl aber hat man der des Duns Scotus schwere Vorwürfe gemacht. Wir treffen die allgemeine Ansicht über ihn, wenn wir etwa O. Willmann anführen. „Scotus sieht in dem Übernatürlichen wie in dem Natürlichen nur den Erweis des Willens und der Macht Gottes und läßt dessen Weisheit zurücktreten. Er gibt zu, daß dem Wollen der Dinge bei Gott die Ideen desselben im göttlichen Verstande vorausgehen, aber er meint, daß diese nicht bestimmend auf jenes wirken, sodaß es erwählte, was das Beste ist; vielmehr wird es das Beste, weil es erwählt wird. Gut ist, was Gott vorschreibt; hätte er Totschlag oder sonst ein

---

1) l. III. d. 19. qu. un. n. 7.

2) Über die rein philosophische Grundlegung, die aber erst recht deutlich und greifbar wird, wenn sie zur Anwendung gelangt, wie es im folgenden der Fall ist, kann man das Nähere in den Reportata Parisiensia l. I. d. 17. qu. 2. finden. — vgl. zum Ganzen P. Minges, Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus, in der Tüb. theol. Quartalschrift, Jahrg. 1907, S. 76 ff., und von demselben „Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi" a. a. O. S. 269 ff.

Verbrechen vorgeschrieben, so wäre es keines mehr. Gegen die thomistische Lehre vom Guten an sich, der perseitas boni, erklärt sich Scotus mit Entschiedenheit, womit der Einklang der transzendentalen Begriffe: ens, verum, bonum aufgehoben wird, die jedoch Scotus nicht prinzipiell in Frage zieht" [1]. Die Folgen ergeben sich daraus von selbst: „Wie Theologie und Philosophie, so rückt Scotus auch Ethik und Physik auseinander. Er kann keine natürliche Norm des sittlichen Handelns anerkennen, da er den Unterschied von gut und böse der natürlichen Sphäre entrückt und von dem positiven Gesetze Gottes allein ableitet. Es bestimmt ihn dazu die Scheu, anzunehmen, daß Gott Etwas notwendig wolle; nur sein eigenes Wesen will Gott notwendig, alles Andere ist secundarie volitum und contingenter causatum ... Wird das Sittengesetz in das Kontingente verlegt, so fällt die lex naturalis weg und muß ihr Inhalt auf Offenbarung zurückgeführt werden; wird der Vernunft im Sittlichen das Urteil abgesprochen, so kann das Gute nur aus Überlieferung stammen und muß eine traditionalistische Anschauung platzgreifen. Ein größeres Bedenken liegt aber darin, daß bei der Scheidung von Vernunft und Sittlichkeit die Moral der Gefahr des Empirismus ausgesetzt wird; ist nichts an sich gut, so erübrigt nur, das gut zu nennen, was jetzt und hier als gut gilt und es liegt nahe, daß es nur darum dafür genommen wird, weil es jetzt und hier gilt" [2].

Das sind gewiß tief einschneidende Sätze und Folgerungen; sehen wir einmal zu, was an ihnen richtig ist! Scotus schreibt zu unserm Gegenstand: Dico, quod sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur, et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est et bonum, ideo acceptatum; et tantum potuit acceptari passive, quantum tota Trinitas potuit et voluit acceptare active; sed ex formali ratione sua, quam habuit, non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis, sed pro finitis [3].

1) Geschichte des Id., II., 506.
2) a. a. O. S. 508. 3) l. c. n. 7.

Die Stelle handelt vom Verdienst Christi, enthält aber die allgemein giltigen Bedingungen für das bonum und meritum. Der erste Teil unseres Satzes besagt klar und deutlich, daß Gott nicht durch die Güte der Dinge bestimmt wird, sondern ihnen erst ihre Güte gibt [1]. Nichts kann ihm, innerlich und aus sich selbst berechtigt, gegenübertreten und irgend einen Anspruch erheben. Daß Scotus gerade den Willen Gottes beim Guten und sodann beim Verdienst betont, hängt mit seiner ganzen Theologie zusammen; manchmal, wie hier an dieser Stelle über das Verdienst, ist die Hervorhebung des Willens als letzter, entscheidender Faktor im Sinne eines Werturteils gedacht, nicht etwa psychologisch, wie wir schon hervorhoben. Darum liegt auch keine Berechtigung zu dem Verdacht und der Anschuldigung vor, Scotus hebe die Grenzen von gut und bös auf, und nach ihm sei Gottes Wollen willkürlich. Man kann mit gutem Recht das Gegenteil beweisen [2]. Auch Scotus kennt eine objektive Norm für die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen; auch für ihn ist der Wille Gottes heilig und geordnet und nicht Willkür!

V. Frins schreibt im 2. Teil seines Werkes De actibus humanis folgendes über die objektive Gutheit und Schlechtheit der menschlichen Handlungen: Omnis actus prosecutivus voluntatis, qui est moraliter et formaliter bonus, in obiecto suo aliquam bonitatem et honestatem obiectivam proportionatam et correspondentem praerequirit. Quod similiter in omni actu formaliter malo opus est, exceptis tamen iis actibus formaliter malis, qui ex sola parte agentis sunt mali [3]. Nur wer dies zugibt, kann weiter forschen, worin denn der eigentliche Grund für die sittliche Güte eines Aktes liege oder, wie die Theologen zu sagen pflegen, wodurch die formale subjektive Gutheit der menschlichen Handlungen be-

---

1) vgl. auch l. III. d. 32. qu. un. n. 2.

2) vgl. z. B. l. IV. d. 10. qu. 2. n. 5. u. 11. Vor allem aber kommt die Lehre vom Willen bei der Erörterung der Trinität zum Ausdruck und zur Beurteilung. In diesem ihrem Gipfelpunkte wäre sie letzthin zu betrachten; vgl. daher z. B. l. I. d. 6. qu. un. n. 3 ff.

3) De actibus humanis, Freiburgi Brisgoviae 1904, p. II. n. 122.

stimmt werde. Frins zitiert nach Tanner sechs Meinungen: Prima sententia tribuitur Scoto (in l. 2. dist. 40. quaest. unica, § „De secundo dico," et Quodlib. 18, § „De primo"). Curiel Scoti sententiam etiam aliis tribuit. Secundum eam formalis bonitas actus humani exsurgit ex aggregatione omnium convenientium actui secundum rectam rationem, „quia igitur, inquit Scotus, actui recta ratio dictat determinatum obiectum convenire et determinatum modum et alias circumstantias", omnia haec simul opus sunt, ut actus sit formaliter bonus [1]. Scotus kennt also doch eine objektive Sittennorm und führt auch einen Formalgrund für die Gutheit der einzelnen sittlichen Handlungen an; allerdings kann Frins nicht zugeben, daß der von Scotus genannte Grund direkt das Wesen treffe [2]; das ändert aber an der Sache selber nichts.

Wie man für die Gutheit der menschlichen Handlungen nach einem Formalgrund suchen muß, so natürlich auch für ihre Schlechtheit. Frins unterscheidet drei Punkte, auf die man bei einer schlechten Handlung zu achten hat: Primo loco competit ei. . . tendentia quaedam vitalis in obiectum suum . . . Secundo loco adscribitur omni actui malo iure quaedam privatio . . . Tertium denique momentum, quod in pravo actu considerari oportet, est relatio seu quasi relatio disconvenientiae, quae inter huiusmodi actum pravum et rationalem naturam, quatenus talis est, intercedit [3]. Darauf fährt Frins fort: Quaeritur igitur, quonam ex his tribus momentis actus formaliter malus primo atque adeo essentialiter in ratione actus formaliter mali constituatur. Nam illud momentum, quo actus humanus formaliter malus, talis primo evadit, est ipsa essentialis malitia actus. Essentia enim alicuius rei id vocatur et est, unde primum formaliter aliqua res habet, ut talis praecise res sit. — Primo loco veniant illi, qui pro secundo momento, i. e. pro privatione, ut momento essentiali actus formaliter mali pronuntiant; sunt sane plurimi et gravissimi Doctores. Laudantur apud Curiel (1, 2,

1) l. c. n. 175. 2) cf. l. c. n. 176, 185, 186, 187.
3) l. c. n. 345.

qu. 71, a. 6, dub. 1, § 2) pro ea sententia Altisiodorensis, Richardus, Durandus, Scotus . . .[1]). Also auch hier ist wiederum nichts von Willkür zu finden, vielmehr sucht Scotus in allem Ernst nach einem innern, allgemein gültigen Grund, der eine Handlung schlecht macht.

Nach dieser objektiven Gutheit und Schlechtheit der menschlichen Handlungen richtet sich nun weiter ihr Wert oder Unwert und die göttliche Akzeptation. Frassen spricht unbedingt aus dem Geiste seines Ordensgenossen, wenn er behauptet, an sich hätten die Dinge und die menschlichen Handlungen zwar einen bestimmten Wert und seien auf ein bestimmtes Objekt gerichtet (die einmal gegebene Schöpfung vorausgesetzt), aber, um dasselbe zu erreichen, bedürfe es der göttlichen Annahme. Sie entscheidet daher erst, ob eine Handlung tatsächlich verdienstlich ist, wennschon sie innerlich eine Beziehung zu dem erstrebten Objekt hat. Ex quibus apparet, fährt er nach weiteren Erklärungen fort, quam turpiter hallucinentur plurimi recentiores, dum affirmant Doctorem asserere merita Christi fuisse dumtaxat condigna per ordinem ad praemium solum ex acceptatione divina[2]). Sodann stellt er die Lehre seines Vorfahren mit jener des hl. Ambrosius in der Erläuterung von Psalm 118, Vers 116 (suscipe me secundum eloquium tuum et vivam) zusammen, der dazu bermerke: Intolerandae autem praesumptionis videretur dicere Domino: suscipe me, nisi promissum eius adiungeret; hoc est, ut hoc auderemus, ipse fecisti[3]); Scotus lehre nichts anderes.

Das Gesagte ist aber nicht etwa eine Umdeutung von Frassen, sondern geht direkt aus der oben angeführten Stelle hervor: Et tantum potuit acceptari passive, quantum tota Trinitas potuit et voluit acceptare active. Also der innere Wert des Verdienstes an sich wird hier gewürdigt. Die Dreifaltigkeit nahm es so hoch an, als es dem Wesen der Sache nach geschehen konnte und daher angebracht war; so wird sie auch stets alle verdienstlichen Handlungen nach

1) l. c. n. 346 f.; 352 ff.
2) Scotus Academicus A. VII. Ac. 1. d. 1. a. 1. sect. 3. qu. 3.
3) l. c.

dem Grade annehmen, der ihnen innerlich entspricht; das hindert jedoch nicht, daß dieselben erst dadurch wirklich verdienstlich werden, daß Gott sie annimmt.

Dasselbe ersehen wir aus den andern Worten: Sed ex formali ratione sua, quam habuit, non potuit acceptari in infinitum. Ganz entsprechend dem innern Wesen des Wirkungsprinzips, das nach Scotus endlich ist, leitet er daraus die Unmöglichkeit einer innerlich unendlichen Akzeptation ab. Ebenso geschieht dies an andern Stellen, z. B. non habuit infinitatem acceptabilitatis, ut posset sufficere pro infinitis, und: sicut meritum fuit finitum in se, ita secundum iustitiam commutativam fuit finitum retributum, oder: Deus nihil acceptat, nisi quantum habet de acceptabilitate [1]. Hieraus dürfte mit aller Deutlichkeit einleuchten, daß die Akzeptationslehre doch nicht so falsch aufgestellt ist, wie es etwa der erste Anschein oder gar die einschlägige Literatur glauben macht; so erkannt, wirft diese klare Stelle auch ein unbedingt zu beachtendes Licht auf andere Stellen, die gerne angeführt werden, um die „skotistische Akzeptationslehre" als unhaltbar zu erweisen [2].

---

1) l. c. n. 4; vgl. auch l. I. d. 17. diffuse u. l. III. d. 18. qu. un. n. 10. — Die „skotistische" Akzeptationslehre, von der man gewöhnlich zu sprechen beliebt, ist an sich keine eigenartige; die Gegenstände vielmehr, bei denen sie angewandt wird, finden bei Scotus zuweilen eine andere Bewertung wie etwa bei Thomas, so z. B. die Sündenlehre. Dabei aber bleibt die Akzeptationslehre, was sie überhaupt ist, sodaß im gegebenen Falle nicht sie als falsch zu beurteilen ist, sondern die Sache, auf die sie angewandt wird, z. B. die Sündenlehre.

2) Allerdings scheint auch Lychet anderer Ansicht zu sein; er meint, nach Scotus hätten die guten Werke in sich überhaupt keinen Anspruch auf Belohnung, begründeten also nicht einmal ein meritum de congruo; nur die göttliche Akzeptation, d. h. der vorher bestehende Wille Gottes, eine Handlung in dieser oder jener Weise anzunehmen — nicht etwa ihnen diese oder jene Güte zu verleihen und sie darum anzunehmen — mache die Werke verdienstlich. Trete man dieser Ansicht nicht bei, so müßte man sagen, Scotus widerspreche sich, weil er vorhin schreibe, eine Sache sei insofern gut, als Gott sie wolle, aber nicht umgekehrt. — Jedoch können wir dem durchaus nicht beipflichten; wie wir gesehen haben, muß man unterscheiden

Alsdann widerspricht sie auch nicht dem, was der hl. Thomas in der 114. Quästion seiner theologischen Summe

---

und zwar, weil Scotus selbst es tut und auch die Gründe dafür angibt. Zwar lehren dann auch die Salmanticenses Ähnliches wie Lychet: Potiori autem iure refellendi sunt, qui per oppositum extremum affirmant valorem operis meritorii tam in Christo quam in nobis desumi ab extrinseca Dei acceptatione, ita ut praedictum opus non ideo acceptetur ad praemium, quia ex praedicatis intrinsecis illo dignum sit; sed vice versa sit dignum, quia acceptatur: unde consequenter docent idem opus esse meritorium maioris vel minoris praemii, secundum quod Deo placet illud acceptare. Ita Scotus . . . (A. 16. disp. 28. dub. 1. n. 4.). Indes den Beweis, daß und wo Scotus dies lehre, bleiben sie schuldig. — Bei R. Seeberg, Die Theologie . . . vergleiche man zwei Stellen: „Gott will, das heißt zunächst, er will sich, wie er ist; er will also auch die Welt, wie sie als seine Idee ein Bestandteil seiner selbst ist. In dieser Hinsicht ist der Wille Gottes also gebunden durch sein Wesen," S. 163; und die andere: „Man erkennt die Spuren des Gottesbegriffes deutlich an der acceptatio. Weil es von Gottes Willen allein abhängt, ob etwas gut oder böse ist, ist das, was eine Handlung zum meritum macht, auch nur der Wille Gottes." (a. a. O. S. 270.) — Wir glauben, daß unsere obige Auslegung nicht willkürlich, sondern sachlich ist. Dies erhellt auch z. B. aus folgender Stelle über das Verdienst Christi: Ex i u s t i t i a quadam remisit nobis offensam et non fuit mera gratia iustificatio peccatoris, quia n o n e s t m e r a g r a t i a i n u n i v e r s o n i s i I n c a r n a t i o , q u i n a l i q u i b u s m e r i t i s r e d d a t u r , quibus redditur, Rep. Par. l. IV. d. 2. qu. l. n. 7 ff. — Übrigens dürfte auch eine Stelle bei P. Minges, der unsere Ansicht hat, wenigstens unklar ausgedrückt sein und dann unter Umständen auf ähnliche Abwege führen. Es handelt sich um Op. Oxon. l. III. d. 19. qu. un. n. 7. Dort liest man: Quantum ergo valuit illud meritum (sc. Christi) ad sufficientiam? Dico, quod sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur, et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est et bonum, ideo acceptatum. Kurz erklärt, werden hier zwei Begriffe verhandelt, „gut" und „verdienstlich". Von ihnen heißt es, daß sie nicht der G r u n d sind für das göttliche Wollen, ihm nicht selbständig gegenüberstehen. Gottes Wille wird nicht durch die Güte der Dinge bestimmt, sondern gibt sie ihnen erst und damit zugleich die Verdienstlichkeit an und für sich. Es wird also hier gelehrt, warum die guten Werke gut sind und die verdienstlichen Werke verdienstlich. Nun schreibt P. Minges, Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi (Tüb. theol. Quartalschr., Jahrg. 1907), S. 271: „Auch die Verdienste Christi sind nur deshalb gut, weil Gott sie als gut akzeptiert, nicht umgekehrt."

ausführt. Wir erinnern an eine besonders klare und schöne Stelle, die so recht den Geist des großen Gelehrten erkennen läßt: Opus meritorium hominis dupliciter considerari potest ... Si consideretur secundum substantiam operis et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inaequalitatem; sed est ibi congruitas propter quandam aequalitatem proportionis ... Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno [1]. Nachdem nun der hl. Thomas dargetan hat, daß die rein vom menschlichen Willen ausgehenden Handlungen in keiner Beziehung zum ewigen Leben stehen, sondern erst von der Gnade übernatürlich erhoben sein müssen, heißt es in dem folgenden Artikel: Humanus actus habet rationem merendi ex duobus: Primo quidem et principaliter ex divina ordinati-

---

Es müßte schon heißen: „Auch die Verdienste Christi sind nur deshalb verdienstlich, weil Gott sie als verdienstlich akzeptiert, nicht umgekehrt." Daran würden sich dann logisch und verständlich die folgenden Sätze ohne weiteres anreihen. — Außer Minges könnten wir noch am ehesten A. Stöckel für unsere Darstellung der Akzeptationslehre des Duns Scotus anrufen. Er schreibt nämlich: „Was aber Christi Verdienst selbst betrifft, so ist dasselbe, weil nicht der göttliche, sondern der menschliche Wille Christi das Prinzip desselben ist, offenbar als ein endliches, nicht als ein unendliches zu betrachten. Und auch hier ist wiederum nur die Akzeptation des Werkes Christi als eines verdienstlichen von Seiten Gottes als der Grund der Verdienstlichkeit desselben zu betrachten. Die göttliche Akzeptation ist nämlich der Grund aller Verdienstlichkeit überhaupt; denn alles, was außer Gott ist, ist nur gut, weil es von Gott gewollt und geliebt ist, nicht umgekehrt. Und eben deshalb ist auch ein außergöttliches Werk nur deshalb verdienstlich, weil es von Gott als ein verdienstliches akzeptiert wird, nicht umgekehrt." Dann fährt Stöckl fort: „Handelt es sich deshalb um die Frage, welches denn die Tragweite des an sich endlichen Verdienstes Christi sei, so ist darauf zu antworten, das Verdienst Christi erstrecke sich nur so weit, als es der göttliche Wille akzeptieren kann und will," Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1865, II., 863 f. Damit gibt Stöckl zu, daß diese Akzeptation nicht nach Willkür schaltet; leider geht er nicht näher darauf ein.

1) Sum. theol. I-2ae qu. 114. a. 3. c.

one, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni, ad quod homo divinitus ordinatur; secundo vero ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet prae ceteris creaturis, ut per se agat voluntarie agens [1]. Und an einer andern Stelle sagt er über die menschliche Genugtuung: Aliqui dicunt, quod satisfactio adaequatur offensae prout est gratia informata; non per aequivalentiam, sed secundum acceptationem divinam: quia Deus ratione gratiae sic acceptat, ac si esset offensae aequivalens [2]. Also auch hier wieder die göttliche Akzeptation, freilich an dieser Stelle schon mehr in dem spezifischen Sinne, daß Gott sich mit jener Genugtuung begnügt, weil sie an sich die Beleidigung nicht auszugleichen vermag. — Die schon häufig genannten Salmanticenses treten, wo sie über das Verdienst handeln, dafür ein, man dürfe bei dieser Darstellung des hl. Thomas nicht unterlassen, auf den göttlichen Vertrag hinzuweisen, was einige mit Unrecht unterließen. Denen gegenüber erklären sie: Sed longe verior et communior est contraria sententia, quae affirmat de essentia meriti saltem ut importantis ius in actu secundo esse, quod adsit pactum sive promissio ex parte Dei: implicat enim Deum imo et alium quemlibet obligari ex merito alterius nisi supposita conventione, ut ex professo ostendimus agentes de merito . . . et agentes specialiter de satisfactione et merito Christi. Quae doctrina in omnibus infra dicendis supponenda est [3]. Wir sehen nicht, inwiefern sich sachlich diese Akzeptationslehre von der des Scotus unterscheiden soll. Wenn ihn die Salmanticenses trotzdem in Gegensatz zu ihrer Lehre bringen wollen, so ist dies eben nur möglich aus dem früher angegebenen Grunde [4]; die Akzeptationslehre trägt nicht die Schuld daran! Wir finden in diesem Bezug immer dieselben grundlegenden Gedanken

---

1) l. c. a. 4. c.

2) cf. in IV. d. 15. qu. 1. a. 2. — Die Salmanticenses bemerken hierzu: . . . estque ipsius (sc. s. Thomae) sententia, t. 13. disp. 1. dub. 4. n. 72.

3) t. 16. disp. 28. dub. 1. n. 3; vgl. auch n. 7. und dub. 2. n. 17.

4) S. 78. Anm. 2.

bei Scotus; von seinem Standpunkte aus können wir unbedenklich das unterschreiben, was die Salmanticenses weiter vortragen: Ad meritum de condigno praemii supernaturalis non sufficit . . . quod subiectum operans sit sanctum, gratum, aut etiam infinite dignum; sed super has et alias condiciones desideratur, quod operatio fiat in obsequium Dei praemiantis . . . : quantumque enim aliqua operatio bona in se sit, nihil tamen meretur apud eum, cuius gratia non fit, et in cuius bonum non venit. At quod haec condicio de facto non defuerit in merito Christi, certum est et conceditur ab eisdem, qui negant illam ad meritum essentialiter requiri [1]. Dafür wird auch Augustin angeführt: Debitor nobis factus est Deus non aliquid accipiendo, sed, quod ei placuit, promittendo . . . Illo ergo modo possumus exigere Dominum nostrum: Redde, quod promisisti, quia fecimus, quod iussisti [2].

§ 13.

Die Anwendung der Akzeptationslehre auf die Heilstat.

Wir können nunmehr zur Begründung zurückkehren, die Scotus für die Endlichkeit des Verdienstes Christi gibt. Er verwirft jegliche innere Unendlichkeit desselben im Sinne des hl. Thomas und spricht nur immer von äußerer Unendlichkeit secundum acceptationem divinam; jedoch muß man, um es gleich zu betonen, diese äußere Unendlichkeit secundum acceptationem divinam so auffassen, daß trotzdem die Akzeptation innerlich in der Sache selbst begründet ist, wie wir im vorhergehenden Paragraphen sahen, und die Unendlichkeit nur deshalb eine äußere genannt wird, weil das Verdienst nicht in sich, d. h. nicht physisch, unendlich ist, sondern der göttlichen Annahme bedarf. Scotus nimmt nämlich wieder, wie früher, das Wort unendlich im schärfsten und in einem e i n z i g e n Sinne und kann sich daher nicht entschließen, mit Thomas einen Unterschied zwischen physischer und moralischer Unendlichkeit zu machen, um die letztere dann dem Werke des Erlösers

---

1) l. c. dub. 5. n. 56.

2) Serm. 16.

innerlich zukommen zu lassen. Das ist von vornherein der Kernpunkt, um den sich alles dreht.

Zunächst ist für Scotus die Heilstat formaliter, d. h. nach dem strengen Begriff und Wesen, deshalb endlich, weil das Prinzip des Verdienstes, nämlich die menschliche Natur Christi, endlich ist: Meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens, etiam accipiendo ipsum cum respectu ad suppositum Verbi [1]. Er stellt das Dilemma auf, entweder war das Sühneleiden [2] so hoch akzeptiert wie die Person des Logos, oder nicht. Wäre es so hoch akzeptiert worden, wie die Person des Logos, so wäre das menschliche Leiden als innerlich unendlich, sagen wir in seinem Sinne nur einfachhin unendlich, angenommen worden, weil ja der Logos unendlich ist. Da aber Gott nur in dem Maße etwas akzeptiert, als es irgendwie akzeptiert werden kann (cum Deus nihil acceptet, nisi quantum habet de acceptabilitate, d. h. also ein Gott der Ordnung ist), so würden wir eine völlige Gleichung zwischen dem eigentlichen Wollen des Logos und dem seiner menschlichen Natur oder zwischen Göttlichem und Geschaffenem herstellen müssen. Dann müßte man aber auch ferner sagen, der Logos als solcher habe verdienen können, was offenbar falsch ist. Zuletzt würde daraus folgen, daß die Dreifaltigkeit das velle der vom Sohne angenommenen menschlichen Natur ebenso liebte, wie das ungeschaffene des Logos. Das hat keinen Sinn, denn es hieße soviel, als sei das Geschaffene ebenso liebenswert wie das Ungeschaffene [3]. Mithin ergibt sich von selbst der zweite Teil des Dilemmas, das Sühneleiden wurde nicht so hoch akzeptiert als die Person des Logos, es war also in seinem Wert endlich.

Nochmals bringt Scotus dasselbe in einer etwas andern Wendung. Das velle des Heilandes wird von Gott in dem Grade angenommen, als es eben gut ist: Huiusmodi velle non est plus acceptatum Deo quam est bonum; wenn es nun

---

1) vgl. S. 73.

2) Die Quelle des Verdienstes Christi liegt in seinem Gehorsam zum Vater, Scotus drückt dies durch das Wort velle aus.

3) Op. Oxon. l. III. d. 19. qu. un. n. 4.

als unendlich oder für unendlich viele angenommen worden wäre, so wäre es wegen der Beziehung zu seinem Suppositum auch formaliter unendlich gewesen. Dann hätte folgerichtig auch die Seele Christi wegen dieser Beziehung mit derselben Vollkommenheit die fruitio besitzen müssen, wie die göttliche Person selber, man würde dabei im Grunde nichts anderes tun, als ein Gleichheitszeichen zwischen die Seele Christi und den Logos setzen [1]).

Daraus zieht Scotus den Schluß, das Verdienst Christi ist in sich endlich; ebenso an folgender Stelle: Passio Christi fuit bonum finitum etiam accepta secundum totam rationem meriti in ea: quia non erat bonum increatum, nec per consequens acceptatur a Deo infinite ex parte obiecti [2]).

Außerdem bleibt das Erlösungsverdienst auch dann in sich endlich, wenn man das Leiden Christi in allen seinen Beziehungen zu dem göttlichen Suppositum betrachtet: Igitur et velle fuit formaliter finitum et limitatum et per consequens finite acceptatum nec habuit Verbum causalitatem aliquam super illud velle, quam non habuit tota Trinitas [3]). Denn dabei sei doch immer noch das aktive und wesenhafte Prinzip eines verdienstlichen Aktes seine menschliche Natur; niemals könne es der Logos sein, weil ja ohnehin schon jede Wirkung nach außen ein Werk der ganzen Dreifaltigkeit sei. Und selbst wenn man zugesteht, fährt Scotus fort, der Logos habe einen speziellen Einfluß (specialem efficientiam) auf die verdienstlichen Akte Christi, so sind dieselben darum doch wieder nicht in sich, formaliter, unendlich und folglich nicht von unendlich verdienstlichem Werte; die Heilstat konnte also auch nicht in sich für unendlich viele angenommen werden.

Wohl kann man sagen, daß mit Rücksicht auf das Suppositum ein äußerer [4]) Grund vorlag, daß Gott jenes Verdienst als extensiv unendlich annehmen konnte, nämlich für unendlich viele: Tamen ex circumstantia suppositi et de congruo ratione suppositi habuit quandam rationem extrinsecam, quare Deus potuit acceptare illud in infinitum,

1) l. c. 2) l. IV. d. 15. qu. 1. n. 6.
3) l III. d. 19. qu. un. n. 5. 4) vgl. S. 82.

scilicet extensive, pro infinitis [1]. Hieraus, wie aus manchen andern Stellen, folgt zugleich, daß Scotus Jesu Werk viel höher anschlägt, als dasjenige gewesen wäre, was irgend eine geschaffene Person hätte leisten können [2]. Vielfach hat man auch dies geleugnet. — Wenn wir nun unserer früheren, doch wohl begründeten Erklärung treu bleiben wollen, so müssen wir auch hier sagen, Scotus versteht unter dem äußeren Grund einen solchen, der trotzdem sachlich in der Beziehung der menschlichen Natur zum Logos irgendwie gelegen ist — aus dieser Beziehung leitet er nämlich den äußern Grund ab — ohne aber innerlich in dem verdienenden Prinzip vorhanden zu sein; nicht etwa wie Lychet, der folgerichtig nach dem früheren annehmen muß, nicht die Beziehung irgendwie an sich, sondern nur der ewige Wille Gottes, das Verdienst wegen der Beziehung der menschlichen Natur zum Logos äußerlich als unendlich annehmen zu wollen, sei der alleinige und direkte Grund, daß es nun auch wirklich als äußerlich unendlich angenommen werde [3]. Scotus nennt ihn vielmehr darum einen äußeren Grund, weil er nicht aus der Natur selber, sondern aus der genannten Beziehung stammt. Im übrigen bleibt das Verdienst Christi auch so in sich endlich; es genügt aber wegen der göttlichen Akzep-

---

1) l. c. n. 7; vgl. auch n. 13. ad 4; vgl. A. Stöckl a. a. O. S. 864: „Handelt es sich deshalb um die Frage, welches denn die Tragweite des an sich endlichen Verdienstes Christi sei, so ist darauf zu antworten, das Verdienst Christi erstreckte sich nur soweit, als es der göttliche Wille akzeptieren kann und will. Da es nun in sich selbst ein endliches ist, so kann es von Gott in Rücksicht auf diese seine Endlichkeit nicht de condigno für unendlich viele Menschen akzeptiert werden, sondern nur für eine endliche Zahl derselben. Nur wenn man Rücksicht nimmt auf die göttliche Persönlichkeit, welche der Träger und das Suppositum des Werkes Christi ist, läßt sich von diesem Standpunkte aus sagen, daß Gott das Verdienst Christi als ein unendliches, d. h. auf unendlich viele Menschen sich erstreckendes de congruo akzeptieren konnte."

2) vgl. P. Minges, Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi (in der Tüb. theol. Quart. Jahrg. 1907), S. 266 ff.

3) s. den Kommentar n. 12.

tation für so viele, als Gott es annehmen wollte, d. h. extensiv für unendlich viele [1].

So lautet die Lehre des Duns Scotus über den Wert des Erlösungsverdienstes. Sie entspringt gänzlich aus seinem Bestreben, einerseits in Christus alles aufzuzeigen, was ihn seiner menschlichen Natur nach als unsern wahren Bruder kennzeichnet, der uns mit Ausnahme der Sünde in allem gleich wurde [2]; andererseits aber aus der tiefen Anerkennung Gottes, der allein groß und mächtig ist, und aus dem Willen, ihm allein die Ehre zu geben [3]. Indes bei Christus war die menschliche Natur durch die hypostatische Union zur innigsten Gemeinschaft mit dem Logos erhoben und von ihm derart durchdrungen, daß sie nicht selbständig und losgelöst, sondern als sein lebendiges Werkzeug und Eigentum handelte und litt und notwendig von dem Suppositum her die letzte Bestimmung erhielt. Darum muß hier die allzu starke Betonung der einen Seite immer zum Nachteil der andern ausfallen [4]. Zugleich blitzt auch hier die Einsicht auf, daß ein menschlicher Verstand, und sei er von mathematischer Schärfe und Kälte, nicht befähigt ist, die wunderbaren Tiefen göttlicher Weisheit und Kunst auszumessen; ein solches Unterfangen ist eitel.

---

1) Bei der Unterscheidung der Akzeptationslehre nach Thomas und Scotus ist auch zu bedenken, daß Thomas den Ausdruck acceptatio da gebraucht, wo ein Werk an sich nicht gleichwertig ist, sondern Gott es erst gleichwertig macht, indem er es als solches akzeptiert. Bei Scotus dagegen verbindet sich die Akzeptation ausdrücklich mit allen Werken; auch was an sich gleichwertig ist, wird als akzeptationsbedürftig bezeichnet. Dies nimmt ja zwar auch Thomas an, jedoch wird dies nicht eigens hervorgehoben, und so hat der Ausdruck acceptatio bei ihm die oben genannte Färbung. (Vgl. S. 80 f.).

2) Hebr. IV, 15. 3) Luk. II, 14.

4) Hier haben wir auch einen Faden gefunden, der zu Vasquez hinleitet. Er spricht es offen aus, bei Christus sei die Natur das principium quo und quod seiner Handlungen gewesen. Es heißt nicht viel, wenn er die Schärfe dieser Lehre durch den Ausdruck in etwa abschleifen will und darum hinzusetzt: Non tamen humanitatem nudam, sed ut deificantem seu sanctificantem et unctam divinate, ex qua sanctificatione accipit valorem satisfaciendi tamquam ex forma, non tamquam ex principio proximo quod operationum, cf. Ioa. a. St. Thoma tom. VIII. qu. 1. disp. 2. a. 1. n. 1.

Bei Scotus können wir dies beobachten. Er führte mit kritischer Sonde einen scharfen Schnitt zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christus, verwundete dabei aber zugleich die Größe des Geheimnisses. Wahrhaft Unendliches hat der Gottmensch nun nicht mehr geleistet, wennschon sein Werk nicht in jener jämmerlichen und kläglichen Weise niedergezogen wird, wie es die Nachfolger von Scotus getan haben und wie wir es von Lychet schon erfuhren.

Wenn man nach dem eigentlichen Grund für die besondere Lehrmeinung des Scotus forscht, so muß man wohl mit J. Pohle eingestehen: „Wollte man die Akzeptationstheorie der skotistischen Schule bis in ihre letzten Ausgänge zurückverfolgen, so käme man wohl zum Schlusse, daß der Skotismus weder vom Wesen der theandrischen Tätigkeit, noch vom Wesen der Idiomenkommunikation, folglich auch nicht von dem Wesen und der Tragweite der hypostatischen Union klare und tiefe Vorstellungen gehabt haben kann" [1]. Scotus leitet ja zwar die äußere Annahme des Erlösungsverdienstes für unendlich viele von der hypostatischen Union ab und lehrt, ohne die gottmenschliche Person sei kein Kongruenzgrund vorhanden gewesen, die Verdienste für unendlich viele anzunehmen, aber er bleibt doch auf halbem Wege stehen. Gewiß leugnet auch Thomas nicht, quod operationes Christi sint p h y s i c e finitae iuxta limitatem ipsorum principiorum, sodaß sie nicht nach j e d e r Richtung hin unendlich sind, aber das hindert nicht, quod fuerint infinitae m o r a l i t e r propter dignitatem suppositi, quod eliciendo operationes physice finitas subiciebat se ipsum humiliabatque infinitam suam dignitatem [2]. Es liegt auch kein Widerspruch darin, daß die Akte Christi, die zwar innerlich und an sich (physice) endlich sind, doch unendlichen Wert haben, denn infinitas valoris non est quantitas dimensiva, sed perfectio quaedam, d. h. ein Akzidenz. Ein solches kann aber recht wohl vornehmer sein, als seine Substanz, in dem Fall nämlich, wo es nicht eine proprietas

1) Lehrbuch . . . . II., 186.

2) vgl. Salmant. t. 13. disp. 1. dub. 6. n. 175, 185 u. 186.

seines Subjektes ist. Das wissen wir z. B. von der heiligmachenden Gnade, die als Akzidenz einen höheren Grad der Vollkommenheit darstellt, als die Seele, deren Schmuck sie ist [1]).

Weil Scotus es versäumt, nachdrücklich auf die hypostatische Union hinzuweisen und zwischen physischer Wesenheit und ethischem Wert der gottmenschlichen Handlungen zu unterscheiden, ist auch sein Dilemma [2]) nicht richtig aufgestellt. Daher kommt es ferner, daß er unter „formell unendlich" oder „in sich unendlich" nur immer die physische Unendlichkeit versteht und diese mit Recht ablehnt. Aus diesem Grund allein kann R. Seeberg schreiben: „Seine Anschauung vom Verdienst oder Gehorsam Christi und dessen Wirkung ist aber an innerer Geschlossenheit der thomistischen Theorie in dem Maße überlegen, als Thomas ihn an diesem Punkte an Reichtum der Gesichtspunkte überragt. Es war ein systematischer Fortschritt, daß die unklare Vorstellung von der Unendlichkeit des Verdienstes Christi abgetan wurde..." [3]). Aber gerade die hypostatische Union fordert diesen größeren Reichtum der Gesichtspunkte und jene sorgfältige Unterscheidung. Dann wird es sich erweisen, daß die endliche menschliche Natur das principium quo, der Logos aber das principium quod der gottmenschlichen Akte Christi im wahren und einzigen Sinne ist und als solches ihnen den innerlich unendlichen Wert verleihen muß und wirklich verleiht. Dann lösen sich auch von selbst die Einwürfe, die oben gebracht wurden [4]). Hier gibt es keine äußeren Beziehungen und äußeren Gründe, die hypostatische Union ist nicht ein principium extrinsecum, sondern eine innere, lebensvolle Gemeinschaft: Operationes Christi Domini esse deificas, theandricas seu deiviriles non est aliquod praedicatum extrinsecum desumptum ab aeterno Dei favore ipsi superveniente aut illas valorante: sed est ratio et perfectio illis intrinseca, consistens in eo, quod sunt operationes hominis Dei sive procedentes a persona divina subsistente in natura hu-

1) vgl. Salmant. l. c. n. 204. 2) vgl. S. 83.
3) Die Theologie . . . S. 291. 4) S. 83 f.

mana [1]). Das ist der innere Grund für die moralische Unendlichkeit der freien [2]) Handlungen Christi; man kann dies auch einfach so ausdrücken: Operationes Christi per se ipsas in recto connotando personam divinam, a qua procedunt, sunt formaliter infinitae secundum valorem moralem; quin opus sit aliam formam aut modum illis adicere [3]). Der Gottmensch ist kein gewöhnlicher Mensch, sondern eine einzigartige Tat Gottes von wunderbarer Größe und Erhabenheit und gestattet es mithin nicht, mit ärmlich menschlichem Maß ausgerechnet zu werden. Weil Gott und Mensch zugleich, hat er auch die vollkommenste Mittlerstellung und Wirksamkeit im Opfer, sei es auf Kalvaria, sei es auf dem Altare: „Weil und inwiefern nämlich Christus durch den ‚ewigen Geist' als durch seinen eigenen Geist opfert, erscheint er in seinem Opfer als ein Diener Gottes, der mit Gott wesenhaft Eins ist und dessen Opfertätigkeit von Seiten ihres Prinzips wesenhaft so geartet ist, daß sie nicht bloß Gott genehm sein und von ihm akzeptiert werden muß, sondern diese Akzeptation in sich selbst trägt. Noch mehr: Kraft jener Einheit mit Gott repräsentiert Christus in seinem Opfer Gott so, daß die Vergießung seines göttlichen Blutes im Sinne der Menschen zur Ehre Gottes nicht minder eine Schenkung dieses Blutes zum Heil der Menschen von Seiten Gottes und in dieser Hinsicht Abbild, Unterpfand, Mittel der Schenkung des hl. Geistes ist [4]). So ist denn nach beiden Seiten hin, sowohl nach der Opferhandlung als auch nach der Opfergabe, die Heilstat Christi moralisch unendlich wertvoll und verdienstlich [5]).

Noch eine Erwägung lag für Scotus vor, die innere Unendlichkeit der Heilstat zu leugnen: Christi Verdienst brauchte ja nicht formaliter unendlich zu sein, da die Sünde

---

1) Salmant. t. 13. disp. 1. dub. 6. n. 168.
2) Selbstverständlich kommen nur solche hier in Betracht.
3) l. c. n. 184.
4) M. J. Scheeben, Handbuch . . . II, 437 (n. 1480).
5) Vgl. S. 18 und P. Minges, Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi, S. 245 ff.

nicht formaliter unendlich war! Das Verdienst war also auch endlich cum respectu ad finem [1]). Und nun sehen wir wiederum deutlich, daß Scotus jene in der Sünde liegende Unendlichkeit nicht so tief aufgefaßt hat, wie Thomas; hier zeigt sich abermals, daß wir seiner Bestimmung nicht beipflichten können. Er schreibt: Et cum dicis quod non, quia peccatum illud erat infinitum, si intelligis, quod erat malum formaliter infinitum intensive, falsum est; tunc enim oportet ponere summum malum et deum Manichaeorum. Et cum probas, quod tantum est peccatum, quantus est ille, in quem fit, si licet tantum et quantum referantur ad rationes formales utriusque in se, falsum est [2]). Das ist selbstverständlich richtig, das wird man nicht bestreiten, am allerwenigsten ein hl. Thomas. Aber dann fährt Scotus fort: Tamen secundum terminum, a quo avertit peccatum, sortitur quandam denominationem extrinsecam . . ., sic peccatum mortale, quia avertit a termino a quo infinito, sortitur quandam denominationem extrinsecam [3]). Damit ist der oben angedeutete Fehler wieder gegeben, der sich durch die ganze Beweisführung zieht; Scotus unterscheidet und unterstreicht den physischen Akt und den moralischen Wert bezw. die moralische Schuld nicht genügend. Darum treibt es ihn folgerichtig weiter zu der allerdings vorsichtigen Behauptung, zu der Meinung, auch diese in der Sünde liegende Unendlichkeit habe etwa durch den vollkommenen Liebesakt eines Heiligen gesühnt werden können: Unde breviter dico, probabiliter opinando, quod tanto amore intensive potest aliquis sanctus ferri in summum bonum diligendo, quanta inordinatione intensiva avertebatur, et quantum unum abduxit a termino a quo, tantum aliud coniungit ei; et maxime hoc est verum de amore animae Christi [4]). Jedoch würde sich, wie schon der Zusatz andeutet, ein solches Verdienst eines Heiligen von dem des Heilandes unterscheiden, es würde wegen des Mangels der hypostatischen

---

1) vgl. S. 73.
2) Op. Oxon. l. III. d. 19. qu. un. n. 12. ad. 2.
3) l. c. 4) l. c.

Union nicht so reich in sich und darum auch von Gott nicht so hoch akzeptiert worden sein [1]).

§ 14. Die einzelnen Verdienste in der Heilstat.

Zwei Hauptsachen sind es, die Christus uns verdient hat, nämlich die Nachlassung der Sünde und Schuld und die Öffnung des Paradieses. Das erstere besteht nach Scotus in der Verbindung derjenigen mit Gott, die von ihm getrennt waren: Hoc fuit potissimum in merito suo, quod meruit non coniunctos coniungi, also die vollkommene Wiederherstellung der Gotteskindschaft und Gottesfreundschaft [2]). Die Verbindung wird durch die gratia prima hergestellt. Allen, die sie erhalten, hat Christus die Zuwendung derselben verdient [3]); er ist die causa totalis dieser Zuwendung und zwar quoad efficaciam, wie dies früher auseinandergesetzt wurde. In diesem Sinn wird den unmündigen Kindern in der hl. Taufe ohne weiteres die gratia prima mitgeteilt, bei den Erwachsenen eine gute Willensdisposition verlangt. Für diese Zuwendung ist Christus einfachhin die totalis causa, sie ist sein ureigenstes Verdienst. Dagegen verhält es sich etwas anders bei der Bußgnade nach einer schweren Sünde. Zwar hat Christus auch sie für die Menschen verdient nach ihrem ganzen Wesen und Inhalt, aber doch nicht so, daß sie jedem wirksam zugewendet wird; sondern damit diese Gnade wirklich erteilt werde und das Verdienst Christi faktisch eintrete, wird von seiten des Sünders de congruo auch etwas

1) Die Schwierigkeiten, die sich bezüglich der Unendlichkeit des Heilsverdienstes erheben könnten, sind in vortrefflicher Weise zurückgewiesen und gelöst bei den Salmant. t. 13. disp. 1. dub. 6. n. 173--180 u. 204 ff.

2) Op. Oxon. l. III. d. 19. qu. un. n. 8; vgl. Trid. sess. 6. c. 7.: Meritoria autem dilectissimus Unigenitus suus Dominus noster Iesus Christus, qui cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit.

3) Man beachte die scharfe Ausdrucksweise; Scotus leugnet nicht, daß Christus sie auch in ihrem inneren Wesen verdient hat; das klingt an so vielen Stellen durch, daß es nicht eigens herausgestellt zu werden braucht.

gefordert, z. B. die contritio: Sed qantum ad gratiam poenitentialem post lapsum in mortale actuale licet meritum Christi sit principale in merendo et totalis causa de condigno, tamen requiritur ibi aliquid a parte recipientis gratiam, ut contritio et compunctio de peccato de congruo [1]. Kurz zusammengefaßt, hören wir also, daß für den E r w e r b jedweder Gnade nach dem Sündenfall im Sinne von Bereitstellung derselben beim Vater das Verdienst Christi die vollständige und alleinige Ursache ist, sodaß es keine Gnade und kein Heil gibt, außer in Christus. Die Z u w e n d u n g der e r s t e n Gnade ist ebenfalls ein ausschließliches Verdienst Christi, wennschon bei den Erwachsenen eine gute Willensdisposition verlangt wird. Für die Z u w e n d u n g und E r t e i l u n g der B u ß gnade wird jedoch eine Vorbereitung de congruo in der Weise notwendig, daß der Sünder die begangenen Sünden bereut und verabscheut. Das ist es, was Scotus als des Sünders Pflicht und Mitwirkung de congruo bezeichnet [2].

In bekannter, straffster Form schreitet die Abhandlung weiter. Christus hat als totalis causa uns die Himmelstür geöffnet, sodaß alle, die im Zustand der heiligmachenden Gnade sterben, durch sie in die ewige Seligkeit eintreten; denn durch die Sünde Adams war gleichsam ein Hindernis vor die Himmelstür geschoben worden; dieses hat der Heiland entfernt, und zwar er allein, ohne unsere Beihilfe: Nec ad amotionem huius obstaculi intrandi cooperamur ei, sive illud obstaculum fuit originale peccatum sive aliquod aliud [3]. Darum konnte keiner, weder Abraham und die Väter des Alten Bundes, noch die allerseligste Jungfrau Maria es verhindern, daß alle vor Christi Sühneleiden in die Vorhölle hinabsteigen mußten. Jedoch ist die menschliche Mitwirkung bei den Erwachsenen für den t a t s ä c h l i c h e n E i n t r i t t in den Himmel nicht ausgeschlossen, sondern geradezu Bedingung: Sed quamvis obstaculum amoveatur per passionem Christi, nullus tamen actu ingreditur in coelum, nisi cooperetur et utatur gratia, quam sibi meruit

1) Op. Oxon. l. III. d. 19. qu. un. n. 8.

2) vgl. S. 13, Anm. 1.

3) l. c.

Christus [1]). Das ist die Mahnung, die Gnade im Dienst der guten Werke zu gebrauchen. In dieser Weise haben ja auch die Altväter zur Erlangung der Seligkeit mitgewirkt. Andererseits müssen sich die nach der Taufe verscheidenden unmündigen Kinder wegen ihrer leichteren Lebensstellung, die noch keinen sittlichen Kampf erforderte, mit weniger Herrlichkeit begnügen [2]).

---

1) l. c.

2) l. c. — Die Frage nach dem inneren Wesen der Prädestination und der Stellung des Verdienstes Christi zu den Verworfenen brauchen wir hier nicht zu erörtern. Nur eins ist in der Heilstat gegenüber andern Anschauungen von der Prädestination hervorzuheben: Christus hat dieselbe an und für sich nicht verdient, sondern nur die Ausführung derselben (vgl. S. 68), die in der Wegräumung des Verschlusses der Himmelstür bestand. Dabei mag es einen erwärmen und begeistern zu sehen, aus welcher Quelle dieser Gedanke entspringt und wie er in gerader Linie ausmündet. Eine gewaltige, herrliche Anschauung von der Schönheit und Weisheit göttlicher Kunst! Christus steht in der Weltmitte als der Erstgeborene und Auserwählte. Dann folgen auch wir als die spätern nach seinem Vorantritt; jedoch schwach und viel weniger herrlich, sodaß der Starke und allein Gute nun für uns eintreten muß, zugleich aber uns in innigste Lebensgemeinschaft und Freundschaft aufnimmt, sodaß in ihm alle gleich werden und durch ihn zum Vater kommen, mit dem er selber eins ist: „Ist einer gestorben für alle, so sind alle gestorben; und für alle ist Christus gestorben, damit auch die, welche leben, nicht mehr für sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist," 2. Kor. V, 14 f. Alsdann ist der Kreis göttlicher Schöpfung in den Rahmen höchster Weisheit gefaßt und in einer Kunst beschlossen, die das Ganze beherrscht, ohne dem Einzelnen seine Selbständigkeit zu nehmen. — Was die Salmanticenses und andere gegen die Ansicht des Scotus von der Stellung Jesu in der Schöpfung und Menschheit zu erinnern haben, ist nicht viel und nicht durchschlagend. Man wird überhaupt kaum etwas Ernstliches in der Literatur hiergegen anzuführen wissen. Wo die Salmanticenses insbesondere für das Verdienst Christi um die Prädestination eintreten, geschieht dies mit wenig Überzeugungskraft. Wenn es heißt: Primum principium absolute discernens electos a non electis fuit solus Deus, qui Christum decrevit et Christo inspiravit et Christum physice praemovit, ut sua merita pro specialibus hominibus, quos voluit, dirigeret (tom. 16. disp. 28. dub. 9. n. 115), fühlt man da nicht geradezu die Beengung und das ängstliche Bestreben, eine Schulmeinung zu decken? Die feinsten und kleinsten Unterscheidungen können dies nicht verhindern.

Der Vollständigkeit halber schließen wir noch zwei Einwendungen an, deren Lösung zugleich noch einmal ein Streiflicht über früher Gesagtes wirft.

Der erste Einwand behauptet, wenn Christus allen Auserwählten die erste Gnade, d. h. die Zuwendung derselben, verdient habe, dann auch den Stammeltern (nach dem Sündenfall) und den Vätern des Alten Bundes, und der Lohn wäre dem Verdienst vorausgegangen. Alsdann könnte man aber auch annehmen, die Engel hätten zuerst den Lohn (die Gottschauung) erhalten und ihn sich nachträglich durch gute Werke, etwa durch ihren Dienst als Schutzgeister der Menschen, verdient [1].

Scotus antwortet, gewiß ist das Verdienst Christi im Voraus angerechnet worden, aber daraus entsteht keine Schwierigkeit, vor allem nicht jene, die der Einwurf anführt, daß nämlich Lohn und verdienstliche Handlung eins seien und die Engel tatsächlich den Lohn vorher erhalten hätten. Wenn den Vätern die Erbsünde nachgelassen und die Gnade erteilt wurde in Ansehung des zukünftigen Erlösungsverdienstes Christi, so kann man sich dieses durch ein Beispiel klar machen, das Anselm gebraucht [2]. Angenommen, mehrere Personen haben einen König beleidigt und es kommt nun ein Unschuldiger aus ihrer Verwandtschaft und bietet sich dem Könige zur Leistung einer Genugtuung an, die er an einem bestimmten Tage ausführen will. Der König kann sich hiermit zufrieden geben und auf das gemachte Versprechen hin den Schuldigen verzeihen, ja auch alle zukünftigen Beleidigungen im Hinblick auf die Genugtuung ihres Verwandten nachlassen, wenn die Fehlenden selber Reue zeigen und ihrerseits zur Genugtuung bereit sind. Jedoch kann er sich dabei vorbehalten, daß keiner von ihnen, wennschon sie Verzeihung erlangt haben, vor der faktischen Genugtuung ihres Mittlers seinen Palast betrete. — So war es in ähnlicher Weise mit der Genugtuung des Heilandes der Fall. Von Ewigkeit her war sein

1) Op. Oxon. l. III. d. 19. qu. un. n. 9.

2) C. D. h. l. II. c. 16. D. ff.

Verdienst von der hl. Dreifaltigkeit vorhergesehen und zur Vergebung der Erbsünde und zur Gnadenerteilung an die Väter im Voraus angenommen, falls sie sich beschneiden ließen und später ihre etwa begangenen Sünden bereuten. Jedoch sollten sie erst dann in den Himmel kommen, wenn Christus wirklich für die Menschen gestorben wäre und sein Reich begründet und aufgeschlossen hätte [1].

Daraus darf man aber nicht jenen Schluß auf die Engelwelt machen; denn im allgemeinen gilt, daß Gott das höchste Gut, d. h. die Schauung, nicht auf ein zukünftiges Verdienst hin im Voraus erteilt. So war es bei den Vätern, so ist es auch bei den Engeln. Das höchste Gut, das sie sich verdienen können, ist der Eintritt in das Paradies, die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht, die nicht vor dem wirklichen Verdienst gewährt wird. Die Engel sind also nicht in den Glorienstand hinein erschaffen worden [2].

Indem Scotus zusammenfaßt, betont er dann nochmals, daß wir zur Öffnung des Himmels in keiner Weise beigetragen haben, daß aber wohl unser Zutun zum wirklichen Eintritt gefordert wird.

Der zweite Einwand besagt, wenn Christi Verdienst im Voraus zur Tilgung der Erbsünde und zur Gnadenmitteilung von Gott angenommen wurde, dann könnte man auch weiter schließen, es wäre vor der Prädestination, mithin als ihre Ursache, akzeptiert worden [3].

Hierauf wird erwidert, dies widerspreche eben der tatsächlichen Ordnung, die wir früher dargelegt haben [4]. Zuerst erfolgte die Prädestination, dann erst die Vorsehung der Heilstat: Voluit enim Deus prius omnes electos habere gratiam et gloriam quam praeviderit eos casuros, et prius lapsuros quam praeordinaret medicinam contra lapsum; et ideo passio ut praevisa post praevisionem lapsus potuit esse ratio remittendi offensam et conferendi gratiam reconciliantem, non autem potuit esse ratio praedestinationis [5]. Das Verdienst des Heilandes bezieht sich also nicht auf die

1) Op. Oxon. l. c. n. 10. 2) l. c. n. 11.
3) l. c. n. 9. 4) vgl. S. 68. 5) l. c. n. 11.

Prädestination; hieraus folgt auch, daß die den Engeln und den ersten Menschen vor dem Sündenfall geschenkte Gnade nicht gratia Christi Salvatoris, sondern gratia Christi capitis seu primogeniti ist [1]).

Schluß.

Blicken wir noch einmal auf die Heilstat zurück! Wie Scotus bei seinem Entwurf von der Person des Erlösers das Menschliche sehr stark in den Vordergrund rückt, so hat er es auch bei seinem Werke getan. Es ist eben ein anderer Versuch, dem Gottmenschen bis zu einem bestimmten Punkte wissenschaftlich näher zu treten; denn manche Wege führen zu diesem Ziele, aber alle nur bis zu einem bestimmten Punkte. Alsdann vollzieht sich unter der bisherigen Gemeinschaft die Scheidung der Geister. Wer Christus als den wahrhaftigen Gottessohn und menschgewordenen Gottgesandten anerkennt, wird auch vor der Gottesfülle und schlechthinnigen Erhabenheit des Herrn über alles Geschöpfliche, d. h. zuletzt vor dem Geheimnisvollen, nicht scheuen, sondern es als notwendig unbedingt zugeben und gerade daran seinen Gott erkennen, der seinem Forschen stets neues Leben bietet. Und wenn nun Scotus an jener Stelle immer wieder sein Haupt beugt und dem „kirchlichen Positivismus" treu bleibt, so wird man sich zur einzig gerechten Beurteilung eben auf seinen katholischen Standpunkt stellen müssen; dann wird man sein Verhalten erklärlich finden, ja für einzig richtig ansehen, es sei denn, daß eine Gedankenreihe bei ihm falsch angelegt oder in ihrem Verlauf fehlerhaft geworden sei. Ein solches Vorgehen entbehrt gewiß nicht der Wissenschaftlichkeit. Es will aber zum Verständnis der Theologie des Scotus besonders gewürdigt sein, da er gerade diesen Standpunkt vom „kirch-

---

1) vgl. hierüber Op. Oxon. l. III. d. 7. qu. 3; dazu J. Pohle, Lehrbuch . . . II, 167 ff. u. 333 f.

lichen Positivismus" mit Nachdruck vertritt. Daher sind auch alle Versuche, Scotus bei einem fehlerfreien Beweisgang weiter zu drängen, als er selber geht, sachlich unbegründet.

Die Hauptgedanken der Heilstat können wir mit dem Vorbehalt der früheren Erklärungen in einigen Sätzen herausheben. a) Christus hat für uns verdient, und zwar für uns alle, die Zuwendung der ersten Gnade, die nur bei Erwachsenen, näherhin bei solchen, die zum Vernunftgebrauch gelangt sind, eine Vorbereitung notwendig macht; sodann die Zuwendung der Seligkeit in wirksamer Weise allen, die zu ihr gelangen. b) Das Verdienst war aber nicht in sich selbst, seinem innern Wesen nach, unendlich, sondern nur äußerlich (in jenem bestimmten Sinn) wegen des göttlichen Suppositums in Christus und der daraus abgeleiteten göttlichen Akzeptation; es war auch nicht moralisch unendlich, wie Thomas lehrt. c) Wohl aber war es genügend und überreich. Jedoch mag nochmals darauf verwiesen werden, daß diese Prädikate „genügend" und „überreich" bei Scotus etwas ganz anderes bedeuten als bei Thomas. Bei Scotus orientiert sich die Ausdrucksweise letzthin nur an der früher bezeichneten offensa activa, die in der schweren Sünde liegt, bei Thomas dagegen an der offensa passiva. Es ist daher nicht richtig, ohne weiteres zu sagen, Thomas und Scotus lehren, das Verdienst Christi sei genügend und überreich; der Satz bedeutet eben nach beiden etwas Verschiedenes. Thomas zeigt, wie die Genugtuung Jesu tatsächlich genügend und überreich war, um die offensa passiva auszugleichen, Scotus dagegen wie sie diese Bewertung gegenüber der offensa activa verdient.

Daß Jesu Verdienst genügend und überreich war, ergibt sich schon aus unserer ganzen Betrachtung ohne weiteres. Wir finden es vorab allgemein in der Anschauung des Scotus über den genügenden Wert einer rein menschlichen Genugtuung ausgedrückt. Es könnte ja auch an und für sich ein Mensch oder Engel Gott genügenden Ersatz bieten; dennoch wollte Gott die Beleidigung nicht verzeihen, wenn ihm nicht etwas ungleich Höheres angeboten würde, das er mehr

liebte, als die Sünde ihm mißfiel; ein solches Gut war der Gehorsam seines Sohnes [1]), vom ersten Augenblick seines Lebens an geleistet. Ein einziger derartiger Akt hätte schon zur Erlösung genügt; aber Christus tat mehr, er litt für uns und verdiente daher überreichlich [2]). Sein Leiden war eine passio multum accepta, in dem emphatischen Sinne [3]). Ferner ergibt sich der überreiche Wert der Genugtuung aus der Person des Mittlers. Nimmt man an, Christus habe auch nach dem höheren Teil seiner Seele verdient [4]), dann trat er als der Vornehmere für uns, die Geringeren, ein, sodaß ein Überschuß an Verdienst entstehen konnte [5]). Sicher folgt dies mit Rücksicht auf das göttliche Suppositum, wodurch allein bei Christus für Gott ein Beweggrund vorlag, das Verdienst für unendlich viele anzunehmen; denn während bei der Beleidigung Gott nur als Objekt in Betracht kommt, ist er bei der Heilstat Christi auch irgendwie als Subjekt beteiligt. Daher muß Jesu Genugtuung die Beleidigung von seiten der Menschen überwiegen. Endlich zeigt sich dies in der Wirkung der Heilstat. Sie hat nicht nur das Unrecht gesühnt, sondern auch die alte Gnadenordnung wiederhergestellt und uns zu Freunden Gottes und zu lebendigen Gliedern des Gottesreiches auf Erden gemacht. Christi herrlichstes Werk ist der Bau seiner lebendigen Kirche und ihre Ausrüstung mit lebenspendender Kraft und himmlischer Pflege in den Heilsmitteln, zumeist in der Speisung und innigsten Gottesgemeinschaft durch das Sakrament der Liebe. Jedoch schon ehe der Heiland unter uns erschien, hatte der Reichtum des zukünftigen Werkes eine schöne Blüte gezeitigt, indem der Heilige Geist durch Bewahrung vor der Erbsünde dem Sohne Gottes eine würdige und heilige Wohnstätte bereitete in dem Schoße seiner auserwählten Mutter, der allerseligsten Jungfrau Maria.

---

1) vgl. S. 29. 2) Op. Oxon. l. III. d. 20. qu. un. n. 11 ad 2.
3) l. c. d. 19. qu. un. n. 10; vgl. S. 18. 4) vgl. S. 44.
5) l. c. d. 19. qu. un. n. 12. ad 1 ff.; d. 15 qu. un. n. 37; d. 18. qu. un. n. 9; l. IV. d. 49 qu. 6. n. 21.

Anhang.

§ 15. Die Genugtuungslehre einzelner nachskotistischer Theologen.

I. Franziskus de Mayronis.

Wir könnten schon durch unsere Darstellung gefunden haben, daß man Scotus mit Recht den Namen eines doctor subtilis gegeben hat. Es ist staunenswert, welch feine und enge Gedankengänge er häufig zurücklegt, wenn es gilt, das Verhältnis von natürlichen und von Glaubenswahrheiten zu bestimmen, und mit welcher Schärfe er nachweist, inwieweit die Vernunft das Glaubensgebäude durchforschen und gegen Einwürfe und Angriffe der Erfahrungswissenschaften zu verteidigen vermag. Hatte es die vorhergehende Entwicklung hierin durch den hl. Thomas zu einem Resultat gebracht, das Glauben und Wissen tatsächlich harmonisch in einer Weise vereinigt, die uns auch heute noch befriedigt und als die beste erscheint, so suchte Scotus eifrig nach einer Verbindung der platonischen und der aristotelischen Lehre, die dieses Ziel noch vollkommener erreichen sollte; „und in diesem Betracht steht Scotus auf der Höhe des Problems“ [1]).

Man mag nun über die Theologie des Duns Scotus urteilen, wie man will; jedenfalls ist es sicher, daß ihr in der Geschichte der Theologie ein hervorragender Platz gebührt und daß von ihr eine große Entwicklung und Nebenströmung zu dem gemäßigten Realismus des hl. Thomas ausgeht. Indem Scotus mit Meisterschaft die einzelnen Prinzipien von Gegenständen des Glaubens und der Wissen-

1) O. Willmann a. a. O. II, 511.

schaft bis auf ihre feinsten Spitzen ausführte, gab er der Nachwelt ein Beispiel, das viele anzog, das aber auch nur zu leicht die große Gefahr in sich barg, übertrieben zu werden und die Ehre und den Ernst wissenschaftlichen Forschens zu untergraben. So geschah es leider. Scotus war der praktische, auf das Reale gerichtete Geist, der die genannte Klippe im ganzen zu vermeiden wußte; aber nicht so seine Nachfolger. Vom Boden der Praxis und der Wirklichkeit losgelöst, verlor sich ihr Blick fast vollständig auf dem öden Feld der reinen Spekulation, das die Theologie unfruchtbar macht. Vom Realismus zum Rationalismus war nur ein Schritt. Damit soll allerdings nicht gesagt sein, daß die bald folgende Theologie des Nominalismus eine rationalistische war, aber sie „bereitete einer solchen den Boden, indem sie das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung verschiebt" [1]).

Einer der hervorragendsten Schüler des Duns Scotus war Franziskus de Mayronis († 1327). Er lehrte in Paris und erlangte als gewandter Disputator einen großen Ruf. In Paris richtete er auch den sogenannten Actus Sorbonnicus ein, der darin bestand, daß ein Disputant ununterbrochen zwölf Stunden lang, von morgens fünf bis abends sieben Uhr, bestimmte Thesen in der Universitätsaula gegen jeden, der dagegen auftreten wollte, verteidigen mußte. „Mayronis charakterisiert zum Teile die Richtung der Schule, welcher er angehört, noch mehr aber sich selbst, wenn er sich als Metaphysiker gegen Aristoteles für Plato erklärt; Aristoteles sei der beste Physiker, aber der schlechteste Metaphysiker, weil er das Abstrahieren nicht verstand; deshalb habe er auch die platonische Ideenlehre mißverstanden, und man dürfe seinen Angaben hierüber keinen Glauben schenken" [2]). Den Realismus des Scotus behält er bei, ja er arbeitet ihn noch weiter aus. Im einzelnen folgt er der Lehre seines Meisters, fügt ihr jedoch hin und wieder neue, scharfsinnige, oft aber auch müßige Unterscheidungen hinzu.

---

1) O. Willmann a. a. O. S. 584.

2) Karl Werner, Thomas von Aquino, Regensburg 1859, III, 101.

Daher kommt es, daß z. B. im 3. Buch seines Sentenzenkommentars manche Distinktionen fehlen; es sind diejenigen, welche allgemein gleich behandelt werden oder in denen er sich der Meinung des Duns Scotus anschließt. Die andern, die er bearbeitet hat, sind teils Ausführungen von Gedanken, die Scotus grundgelegt hat (z. B. über die Unbefleckte Empfängnis), teils eigne, abweichende Ansichten. Gerade hierbei ist es interessant zu beobachten, wie es immer solche Punkte sind, die in der Zukunft durch ihre rein intellektualistische Richtung die schlechte Theologie des Nominalismus hervorriefen. Wir können dies an einem charakteristischen Beispiel aus der Erlösungslehre von Mayronis nachweisen.

Als wir vorhin das Werk des Erlösers nach Duns Scotus darstellten, fanden wir in § 7 die Frage aufgeworfen, ob Christus schon gleich im ersten Augenblick seines Lebens verdienen konnte; wir mußten diese Frage eine mehr philosophisch-metaphysische als theologische Erörterung nennen; aber gerade diese, und zwar sie allein, hebt Mayronis aus der Heilswirkung durch Christus heraus und knüpft daran an.

In der 17. Distinktion des 3. Buches untersucht er also, ob Christus sich die Gottschauung verdient habe. Augustinus verneint es, weil das meritum dem praemium vorausgehe, Christus aber vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an die Gottschauung besaß. Gregor von Rimini behauptet dagegen ihr Verdienst, und ihm schließt sich Mayronis an. Seine Lehre ist in folgenden vier Punkten enthalten: Hic pono quatuor resolutiones: 1. Prima, quod Christus non meruerit suam beatitudinem, antequam habuit ipsam ordine durationis: quia in instanti, in quo anima Christi fuit creata, et fuit beata. Sed ante illud primum instans Christus non potuit mereri beatitudinem. 2. Secunda solutio, quod, postquam ipsam habuit, non potuit ipsam mereri, quia secundum Augustinum de ratione meriti est, quod praecedat praemium, quia quae fiunt ad finem, praecedunt finem. Sed meritum ordinatur ad praemium sicut ad finem; ergo . . . 3. Tertia solutio, quod in instanti,

in quo beatitudinem habuit, potuit eam mereri et de facto meruit: quia angelus in primo instanti suae creationis potuit suam beatitudinem mereri: quia perfecti habuit obiecti notitiam et perfectam potentiam. Sed anima Christi in primo instanti habuit causas sufficientes actus meritorii, sc. obiectum et potentiam et condicionem expeditam; igitur, si eam debuit mereri: tunc meruit. 4. Quarta solutio est, quod ordine naturae solum, non durationis, meritum Christi praecesserit praemium suum vel suam beatitudinem; quia opus (est) meritum praecedere praemium; sed non potuit praecedere duratione, ut dictum est; igitur tantum natura praecessit [1]. Kurz ausgedrückt, will Mayronis sagen, es sei ehrenvoller, etwas durch Verdienst als nur aus Gnade zu haben. Weil nun die Engel sich die Gottschauung verdient hätten, müsse auch Christus, der über ihnen stehe, seiner menschlichen Natur nach sie sich verdient haben. Das sei aber nur möglich, wenn man annehme, im ersten Augenblick seiner Empfängnis sei der Gottschauung ordine naturae, nicht der Zeitdauer nach, ein Verdienst vorausgegangen; denn Christus hatte ja tatsächlich vom ersten Augenblick seines Lebens an die Gottschauung. — Mayronis spinnt diesen Gedanken noch weiter aus, um zu zeigen, wie bei Christus gleich im ersten Augenblicke seines Daseins ordine naturae der Gottschauung ein Verdienst vorausgehen konnte. Christus hatte nämlich schon gleich im ersten Augenblick seines Lebens den vollen, fertigen Gebrauch seines Verstandes und Willens; nur bei uns Menschen bedürfe es zur Setzung eines verdienstlichen Aktes der vorangehenden Überlegung: Sed in angelis et in anima Redemptoris, ubi erat dispositio ultimata, potuit esse elicitio in instanti: et pro illo instanti, pro quo elicit, potuit non elicere, alias non eliceret contingenter, sed necessario, quod falsum est [2].

So griff Mayronis gerade diesen Gedanken des Duns Scotus, der in das Gebiet der reinen Abstraktion führt, mit Vorliebe auf, um ihm eine weitere Ausgestaltung zu geben;

---

1) Illuminati doctoris fratris Francisci de Mayronis in IV libros Sentent., Venetiis 1500, l. III. dist. 17. qu. 1. 2) l. c.

bisher geschah es noch insofern in Übereinstimmung mit Scotus, als auch dieser wenigstens die Möglichkeit einer solchen Annahme zugibt, sich selbst jedoch gegen dieselbe erklärt. Nun aber geht Mayronis auch noch darin über seinen Lehrer hinaus, daß er meint, Christus habe in jenem Augenblick selbst die unio hypostatica an und für sich verdienen können, natürlich unter den Bedingungen und in dem Sinne, wie wir uns heute übernatürliche Verdienste erwerben: Dicendum quod non potuit ex natura actus. Sed hoc potuisset ex ordinatione divina sicut enim mereri poterat beatitudinem, ita et unionem, si Deus hoc ordinasset; nullus enim actus humanus habet, quare sit condignus vita aeterna de natura sua: sed solum ex ordinatione divina [1]. Tatsächlich hat Christus die unio hypostatica nach Mayronis nicht verdient.

Endlich nimmt Franziskus noch an, der Heiland habe durch jenen ersten Akt auch schon für uns Verdienste erworben: Ad cuius evidentiam vel intellectum sciendum est, quod in omni merito nostro ad hoc, quod sit vita aeterna condignum, praecedit aliquis actus noster disponens ad meritum de congruo, sicut est actus attritionis; et hoc partialiter tantum: et meritum Christi illi actui concurrit partialiter de condigno sicut causa universalis: actus autem noster de congruo sicut causa partialis; unde merita propria sunt causarum particularium. Istis autem sic occurrentibus Deus dat gratiam, cum actum nostrum facit meritorium de condigno [2].

Hiermit haben wir das Wichtigste aus Mayronis' Lehre von der Heilswirkung durch Christus angegeben. Es ist zugleich charakteristisch und genügt schon, um die ersten Anfänge einer neuen, fortschreitenden Entwicklung bei einem direkten Schüler von Duns Scotus erkennen zu lassen [3].

1) l. c.

2) l. c.

3) Im übrigen sei hingewiesen auf: Trithemius, Catalogus scripturarum, Coloniae 1531, p. 105 und Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique, Paris 1880, II, 298 ff.

II. Durandus de Sancto Pontiano.

Hatte der Realismus in Mayronis seinen Höhepunkt erreicht, so konnte der Umschwung nicht lange ausbleiben. Noch während seines Lebens erhob sich in der Skotistenschule selbst der Widerspruch und die Reaktion, jedoch führte sie nicht etwa auf die Mittellinie des hl. Thomas und der Thomistenschule zurück, sondern wandte sich vom exzessiven Realismus zu einem andern Extrem hin, dem Nominalismus. Als ersten Vertreter dieser Richtung nennt uns die Geschichte den Skotisten Petrus Aureolus († 1321). Neben ihm gilt als Vorläufer des Nominalismus der Dominikaner Wilhelm Durandus von St. Pourçain. Wegen der Keckheit, mit der er sich gegen seinen Ordenslehrer Thomas wandte und in den schwierigsten Fragen die kühnsten Lösungen aufstellte, erhielt er den Beinamen doctor resolutissimus. Ja er ging hierin manchmal soweit, daß er den Verdacht der Häresie erweckte und tatsächlich auch zum Widerruf genötigt wurde. Er wirkte als Lehrer zu Paris und Avignon und starb als Bischof von Meaux im Jahre 1333.

Durandus behandelt eingehend die Satisfaktionslehre. Über die Notwendigkeit einer Genugtuung trägt er kurz folgende Gedanken vor. Wenn man von der Notwendigkeit der Genugtuung spricht, so kann man darunter ein Doppeltes verstehen; man kann nämlich das Wort „notwendig" in dem Sinn von absolut, unbedingt notwendig oder nur von kongruent, angemessen, nehmen. Unbedingt notwendig war eine Genugtuung nicht: Respondeo: duplex est debitum, quodammodo obligationis, et aliud solius congruitatis: loquendo de debito obligationis dicendum, quod Deus non debuit reparare humanam naturam nec simpliciter nec per talem modum, sc. per satisfactionem [1]. Kein Mensch ist nämlich imstande, Gott irgend etwas Gleichwertiges für das zurückzugeben, was er von ihm erhalten hat; daher

---

1) Durandi de Sancto Pontiano in IV Sententiarum libros quaestionum plurimarum resolutiones, Parisiis 1508, l. III. dist. 20. qu. 1.

noch viel weniger ihm ein höheres Gut anzubieten, um ihn dadurch zum Schuldner zu machen und eine Forderung, hier etwa die Wiederannahme an Kindes Statt, erheben zu können. Wollte Gott aber aus freiem Entschluß die Menschen wieder mit sich versöhnen, so war er nicht gezwungen, den Weg der Genugtuung zu wählen: Quod Deus non debuit simpliciter humanam naturam reparare, patet sic: minus est reddere alicui aequivalens quam constituere eum debitorem; sed nulla persona, immo nec totum genus humanum potest reddere Deo aequivalens: ergo multo minus potest eum constituere debitorem; nullo ergo debito obligationis tenetur Deus cuicumque creaturae. Deus autem, si velit reparare, non teneatur eam per satisfactionem reparare, sed possit absque praeiudicio iustitiae eam sine satisfactione liberare, patet dupliciter . . .[1]). Man darf sich auch nicht etwa auf die hl. Schrift berufen wollen, um die absolute Notwendigkeit der Genugtuung darzutun; wenn es bei Lukas heißt: „Siehe, die Hand meines Verräters ist mit mir auf dem Tisch; der Menschensohn geht zwar hin, wie es bestimmt ist, aber wehe jenem Menschen, durch den er verraten wird"[2]), — so gilt dies nur unter Voraussetzung des einmal gefaßten göttlichen Ratschlusses, die Menschen durch eine Genugtuung erlösen zu wollen: Dicendum ad hoc, quod verba scripturae, quae loquuntur de reparatione humanae naturae, praeordinata a Deo fieri tali, ut tali modo non insinuant promissionem aliquam ex parte Dei, sed simplicem eius ordinationem vel voluntatem de tali re fienda vel modo faciendi[3]).

Dagegen war die Erlösung der Menschen durch eine Satisfaktion kongruent; es war ferner kongruent, daß Christus sie durch seinen Tod leistete: Si autem loquamur de debito congruitatis, sic dicenda sunt duo. Primum est, quod congruum fuit naturam humanam per satisfactionem reparare. Secundum est, quod congruum fuit eam reparari per satisfactionem factam per mortem Christi[4]). Durandus führt mehrere solcher Kongruenzgründe an; durch die Satis-

---

1) l. c. 2) Luk. XXII, 21 f. 3) l. c. 4) l. c.

faktion werde ein Verdienst erworben, und es sei höher zu schätzen und rühmlicher, etwas d u r c h Verdienst als o h n e Verdienst zu haben; der Mensch erkenne hieraus zugleich deutlicher, wie sehr Gott ihn liebe, und werde zu größerer Gegenliebe angeregt; sodann habe Christus uns durch sein Leiden und seinen Tod ein Beispiel des Gehorsams, der Demut, der Standhaftigkeit und anderer Tugenden gegeben, die zur Erlangung der ewigen Seligkeit notwendig seien, usw.[1]).

In der folgenden Quästion erörtert Durandus die Frage, ob auch ein reines Geschöpf die genannte Genugtuung leisten konnte. Um sie zu beantworten, stellt er einen Vergleich an zwischen dem Verdienst und der Satisfaktion. In der herkömmlichen Weise unterscheidet er zwischen dem meritum de condigno und dem meritum de congruo. Ein meritum de condigno ist dann vorhanden, wenn jemand durch eine Dienstleistung einen andern sich derart zum Schuldner macht, daß dieser ex iustitia verpflichtet ist, ihm einen Lohn zu geben. Menschen können untereinander in ein solches Rechtsverhältnis treten, aber nicht Gott gegenüber.

Nun gibt es auch ein meritum de condigno im weiteren Sinne. Bei dieser Art des Verdienstes verbindet sich mit dem bestimmten Wert einer Handlung der freie Entschluß Gottes, für ein gutes Werk eine Belohnung zu geben, die ihm aus sich nicht gebührt, die also über den eigentlichen Wert der Handlung hinausgeht; dies ist z. B. bei den guten Werken der Fall, die für den Himmel verdienstlich sind, wenn wir sie im Stande der heiligmachenden Gnade verrichten: Adest meritum de condigno large sumptum, in quo attenditur simul quaedam dignitas seu quidam valor operis et liberalis ordinatio Dei de reddendo praemio pro tali opere: et hoc modo per opera facta ex caritate meremur de tali condigno vitam aeternam, non solum propter valorem, quem habet ex caritate, sed etiam propter gratuitam Dei ordinationem: et tale meritum de condigno est medium inter meritum de congruo simpliciter et de condigno simpliciter [2]).

---

1) l. c. qu. 2. 2) l. c.

Dieselben Grundsätze, die wir oben beim Verdienst anführten, kommen auch bei der Satisfaktion zur Anwendung; eine satisfactio condigna wäre also dann vorhanden, wenn jemand Gott eine Leistung anbieten könnte, wodurch Gott zum eigentlichen Schuldner gemacht würde und folglich ex iustitia die Beleidigung verzeihen müßte. Das ist aber für ein Geschöpf unmöglich, weil wir durchaus von Gott abhängig sind und alles von ihm empfangen haben; ja streng genommen, gilt dies ebenfalls für Christus, insofern er Mensch ist; auch seine Genugtuung ist nur insoweit suffizient, als Gott sie über ihren eigentlichen Wert hinaus annahm: Et si bene ponderetur causa assignata, non solum ipsa concludit, quod pura creatura non possit hoc modo Deo satisfacere, sed etiam, quod nec Christus inquantum homo vel ratione humanae naturae; quia Christus inquantum homo non potuit reddere Deo aequivalens beneficiis ab eo ipso acceptis quoad omnia dona naturae et gratiae unionis et habitualis et gloriae fruitionis beatae, quae omnia ab instanti suae conceptionis accepit a Deo [1]).

Wohl könnte ein Mensch an und für sich eine satisfactio condigna im weiteren Sinne, in der vorhin bezeichneten Weise, für das ganze Menschengeschlecht leisten, wenn Gott sich mit einer solchen Genugtuung begnügen wollte und sie angeordnet hätte; es verstößt dies nicht gegen seine Gerechtigkeit und Heiligkeit; Gott konnte ja auch ohne jedwede Genugtuung die Sünde einfachhin verzeihen. Tatsächlich aber hat er als Mittel der Erlösung nur das Leiden und Sterben seines Sohnes angeordnet, sodaß keiner Gott genugtun und gerettet werden kann, als durch Christus [2]).

Diese Heilsordnung Gottes ist auch konvenient, viel konvenienter, als wenn ein reines Geschöpf die Genugtuung geleistet hätte. Weil nämlich Christus, der Gottmensch, für uns eingetreten ist, erhalten die Tugenden der Hoffnung und der Liebe einen mächtigen Antrieb; wir erkennen die große Liebe Gottes zu uns Menschen, da er, der Unsterbliche, unsern sterblichen Leib annahm, um für uns zu leiden und uns zu retten; darum schenken wir ihm bereitwilliger unsere

1) l. c. 2) l. c.

Gegenliebe und hoffen zuversichtlicher, durch seinen Tod die Unsterblichkeit zu erlangen. Endlich liegt auch in der aus der hypostatischen Union fließenden Würde Christi ein Konvenienzgrund, daß er die Erlösung übernahm; das in ihm handelnde göttliche Suppositum gab dem Werke einen „gewissen" höheren Wert und Vorzug: Opus etiam aliquid dignitatis habet ratione agentis quamvis principium actionis sit eiusdem speciei in aliis: sicut idem verbum dictum a sapiente maioris auctoritatis est, quam dictum ab ignorante: cum igitur actio humanae naturae in Christo fuerit non solum hominis, sed Dei tamquam suppositi agentis, cuiusdam amplioris dignitatis fuit ad satisfaciendum pro natura humana, quam actio vel passio cuiuscumque puri hominis [1]).

Betrachten wir nunmehr den Erfolg der Genugtuung Christi, so erfahren wir zunächst, wie bei den vorangehenden Theologen, daß Christus vom ersten Augenblick seines Lebens an verdient und sein Werk abschließend durch das Sühneleiden und den Opfertod gekrönt hat [2]). Für sich selber erwarb er als Lohn alles, was nach den Theologen überhaupt verdient werden kann. Hierunter fällt alles, was direkt oder indirekt zur ewigen Seligkeit gehört und nicht schon von Natur aus dem Verdienenden geschuldet ist — naturalia sub merito non cadunt; als notwendige Bedingung kommt noch hinzu, daß man nur dann von einem Verdienst sprechen darf, wenn der verdienstliche Akt der Natur oder der Zeit nach der Belohnung vorausgeht; vielleicht muß die Belohnung sogar zeitlich dem Akte nachfolgen [3]). Daraus erhellt, daß Christus sich jene Güter erwarb, die er vor seinem ersten, verdienstlichen Akte noch nicht hatte und die ihm soweit auch nicht unbedingt geschuldet waren; es sind dies die Leidensunfähigkeit und Verherrlichung seines Körpers und die Erhöhung seines Namens oder die Offenbarung seiner Herrlichkeit: Quia gloria est clara cum laude notitia [4]).

1) l. c. 2) l. c. dist. 18. qu. 2.
3) l. c. qu. 3: et forte necessarium est, quod sequatur tempore.
4) l. c.

Christus hat sodann für uns verdient; dies ist aber nicht so zu verstehen, als wenn sein Verdienst zu unserm Verdienst würde, sondern die Früchte seines Verdienstes werden uns zugewandt: Quantum ad secundum advertendum est, quod aliquem mereri alteri vel pro altero, potest intelligi dupliciter: uno modo, quod meritum unius cedat alteri ad meritum; alio modo, quod fructus meriti unius redundet in alterum. Primo modo nullus potest mereri pro altero, nec Christus sic meruit pro nobis ... (alio) autem modo Christus meruit nobis per passionem suam, quatenus multipliciter fructus passionis eius in nos redundat [1].

Die Früchte der Heilstat Christi werden uns also zur Vergebung der Sünden zugewendet. Jedoch muß man hier wieder unterscheiden; wenn man nämlich von Vergebung der Sünden spricht, so kann man darunter entweder den Nachlaß der Schuld oder der Strafe oder beides zusammen verstehen. Nach allgemeiner Annahme wird die Schuld durch die Eingießung der göttlichen Gnade formaliter getilgt; bei der Zuwendung der Gnade aber wirken drei Ursachen zusammen. Gott, der allein die Gnade gibt, ist die causa principalis; Christus die causa disponens, weil er durch sein Sühneleiden den Zorn Gottes besänftigt hat und ihn geneigt macht, uns seine Gnade zu schenken; die Sakramente endlich sind die causae instrumentales, wodurch Gott uns die von Christus erwirkten Gnaden mitteilt. Damit nun aber die Gnaden effective sich betätigen und die Sündenschuld hinwegräumen, wird vom Sünder getreue und standhafte Mitarbeit verlangt; ohne dies nützt ihm die durch Christus verdiente Gnade nichts; somit ist das Verdienst des Erlösers zwar causa sufficiens, aber nicht causa efficax für die Vergebung der Sündenschuld [2].

Ähnlich verhält es sich mit dem andern Moment, das in der schweren Sünde liegt, mit der Strafe: Dicendum est, quod per passionem Christi fuerunt omnes liberati ab omni poena peccati quoad sufficientiam, sed non quoad efficien-

1) l. c. 2) l. c. dist. 19. qu. 1.

tiam: hoc est autem, quod passio Christi fuit sufficiens ad liberandum omnes ab omni poena peccati, sed non habuit hunc effectum in omnibus [1]. Die Genugtuung Christi ist also hinreichend, ja überreich, um die durch jede Todsünde verwirkte Strafe nachzulassen; denn Christus hat durch die Liebe und den Gehorsam bei seinem Leiden Gott ein Gut angeboten, das ihm viel kostbarer und teurer ist, als er die Sünden der ganzen Welt haßt und verabscheut; ja Jesu Liebe war weit größer als der Ungehorsam des ganzen Menschengeschlechtes überhaupt sein kann, und der Sühnepreis, den er einsetzte, war das Leben des Gottmenschen: Et ideo passio Christi fuit sufficiens, imo superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis . . . . et sic patet, quod per passionem Christi liberamur a poena peccati quantum ad sufficientiam [2]. Damit wir nun auch wirklich von der Strafe befreit werden, müssen wir vorher mit Christus durch den Glauben, die Liebe und den Empfang der Sakramente vereinigt, d. h. aber nach Hinwegnahme der Schuld Glieder seines Leibes sein; denn Christus hat als das Haupt für die Glieder seines Leibes genuggetan [3].

Die Vereinigung mit Christus kann auf zweifache Weise geschehen, einmal durch unsere sakramentale Gleichförmigkeit mit ihm beim Empfang der hl. Taufe, in der wir mit ihm durch den Tod begraben sind [4]; hier wirkt allein die Kraft Gottes, die keine Vergeblichkeit kennt, sondern die Strafe für die Erbsünde und für jede persönliche schwere oder läßliche Sünde unfehlbar und restlos hinwegnimmt. Die andere vollkommene Vereinigung mit Christus vollzieht sich im Martyrium; auch hier wird die ganze Strafe unfehlbar nachgelassen. Die übrigen Mittel zur Sühne der Schuld und zur Verähnlichung mit unserm Heiland, etwa die vollkommene Reue, erreichen ihren Zweck nicht immer in der nämlichen vollkommenen Weise. Es bleibt vielfach ein Teil der Strafe zurück, der in diesem Leben oder im Fegfeuer abgetragen werden muß [5].

1) l. c. 2) l. c. 3) l. c. 4) vgl. Röm. VI, 4.
5) l. c. — vgl. zum Ganzen: K. Werner, Thom. v. Aquino III, 106 ff.; O. Willmann a. a. O. II, 576 ff.; A. Stöckl, Geschichte der Phil.

Überblicken wir noch einmal die Satisfaktionslehre des Durandus, so haben wir hauptsächlich folgende Eigentümlichkeiten bei ihm gefunden: a) Wie Duns Scotus, entwickelt auch er den Gedanken, ein bloßer Mensch habe an und für sich eine satisfactio condigna im weiteren Sinne leisten können, wenn Gott diesen Weg der Genugtuung gewählt und die genannte menschliche Sühne akzeptiert hätte. b) Konvenienter jedoch war es, daß Gott seinen Sohn zum Mittler bestimmte; auf diese Weise wurde ihm eine vollkommenere, ja überreiche Genugtuung geleistet. c) Der Ausdruck „überreiche Genugtuung" hat aber nicht den Sinn wie beim hl. Thomas; streng genommen, ist die Heilstat Christi nach Durandus eben nicht absolut überreich, da Gott nicht ex iustitia verpflichtet war, sie anzunehmen; daher darf man sie gewiß nicht unendlich nennen. d) Der Grund liegt darin, daß auch Durandus die hypostatische Union zu wenig berücksichtigt. e) Die göttliche Akzeptation wird, ähnlich wie bei Scotus, scharf betont. f) Gegenüber den bisherigen Scholastikern verwertet Durandus verhältnismäßig viel häufiger und mit größerer exegetischer Sachlichkeit Stellen aus der hl. Schrift zum Beweis seiner Sätze.

III. Wilhelm von Occam und Petrus de Alliaco.

Als der eigentliche Begründer des Nominalismus gilt Wilhelm aus dem Dorfe Occam in der englischen Grafschaft Surrey. Als Schüler des Duns Scotus studierte er an den Universitäten Oxford und Paris; als Lehrer brachte er später den Nominalismus in Paris zur Herrschaft. Wie der Name schon andeutet, entfaltete diese Richtung ihre Haupttätigkeit auf dem Gebiete der Erkenntnislehre; ihr ist nahezu die ganze Lebensarbeit Occams gewidmet. Skeptische Untergrabung aller natürlichen Erkenntnis, Rationalität, Willkür des Denkens, Geist des Widerspruches und eine ent-

---

des M. A. II, § 256; J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, Münster 1860, I, 343; K. Werner, Die Scholastik des späteren M. A. II, 365 ff., 376 ff.

sprechend gerüstete, scharfe Feder charakterisieren diesen Mann. Ein sonderliches, sichtbares Vergnügen bewegt ihn, die herkömmliche Darstellungsmethode bis zum äußersten zu treiben, und er liebt es, seine Kräfte geradezu zu vergeuden, um die wunderlichsten Folgerungen aus kirchlichen Lehrsätzen zu ziehen. In dem sogenannten Centilogium Theologicum, einer Zusammenstellung von hundert einzelnen theologischen Fragen, die dem Sentenzenkommentar angehängt sind, verteidigt er unter anderm den Satz, Gott der Vater, der niemals gestorben sei, hätte sterben können: Decima conclusio est ista, quod pater, qui numquam moriebatur, potuit [1]) esse mortuus. Ista conclusio declaratur sic: Pater potuit assumere naturam assumptam a filio, qui in cruce moriebatur ratione naturae assumptae, et pater numquam moriebatur; ergo pater, qui numquam moriebatur, potuit fuisse mortuum [2]). Die Begründung findet er darin, daß er die Einzelglieder dieses Schlusses als richtig nachweist: Gott Vater konnte nämlich, ebenso gut wie der Sohn, die menschliche Natur annehmen [3]); er ist nicht gestorben, wie bekannt; also konnte er unter diesen Umständen sterben, denn mit der Annahme der menschlichen Natur ist auch ihre Sterblichkeit gegeben [4]). —

In dieser Weise gefällt sich Occam darin, gerade die spitzfindigsten Gedanken herbeizuziehen und ihnen eine möglichst widersinnig klingende Form zu geben. Ohne weiteres darf man nach ihm Gott Vater den Sohn der Jungfrau Maria nennen: Octava conclusio est, quod haec, Deus pater est filius beatae Virginis, est possibilis sine nova impositione terminorum [5]). Dann bringt er zu dem vorhin genannten Satz ein Gegenstück und sagt, der Sohn, der tatsächlich gestorben ist, hätte ebenso nicht sterben können; er brauchte nur die menschliche Natur aus der hypostatischen Union zu entlassen: Filius, qui moriebatur, potuit

---

1) Es ist wohl potuit zu lesen; nicht potest, wie K. Werner (Thomas v. Aquino III, 120) u. A. Stöckl (Geschichte der Phil. des Mittelalters II, 1020) zu tun scheinen.

2) concl. 10. v. Guilhelmi de Occam super IV libr. Sentent., Lugd. 1495. 3) concl. 8. 4) concl. 10. 5) concl. 8.

numquam fuisse mortuus. Quae declaratur sic: Iste filius demonstrato filio divino, qui assumpsit naturam humanam, moriebatur in cruce, iste filius potuit dimittere naturam humanam, ratione cuius dicitur praecise fuisse mortuus in cruce; ergo filius, qui moriebatur, potuit numquam fuisse mortuus [1]. Auch dieses wird im einzelnen noch weiter begründet. — In der 13. Konklusion behauptet er, auf Grund der communicatio idiomatum könne man sagen, der Kopf Christi sei der Fuß Christi, das Auge Christi die Hand usw. [2]. Zum Beweise wird dann ein großer Apparat aufgeboten.

Mit Rücksicht auf solche Sätze kann man es verstehen, wenn J. Scaliger über Occam das Urteil fällt: Omnium mortalium subtilissimus, cuius ingenium vetera subvertit, nova ad invictas insanias et incomprehensibiles subtilitates fabricavit et conformavit [3]. Bei einer derartigen Behandlung der Theologie kann es uns auch nicht wundern, daß die Renaissance und hernach Luther, der ja vielfach nur mit nominalistischen Lehren bekannt geworden ist, leicht verallgemeinerten und nun ihre volle Entrüstung und ihren ganzen, beißenden Spott über die „herrschende" Theologie ausgossen [4].

Von der Genugtuung und dem Verdienst Christi spricht Occam nicht; nur indirekt könnte hier etwa die 12. Quästion im 3. Buche seines Sentenzenkommentars in Betracht kommen, wo er von der Sittlichkeit der menschlichen Akte im allgemeinen handelt.

Ähnliches gilt von dem gelehrten und bei seinen Zeitgenossen hochangesehenen Bischof und Kardinal Petrus de Alliaco († 1425). Er gilt als ein ausgesprochener Schüler Occams und schließt sich dessen Lehrsystem vollständig an. Das dritte Buch seines Sentenzenkommentars ist äußerst dürftig und enthält nur eine einzige Quästion. Aber auch sie

---

1) concl. 11. 2) concl. 13.

3) vgl. K. Werner, Thomas v. Aqu. III, 120.

4) vgl. H. Grisar, Luther, Freiburg i. Br. 1911, I 64 ff.; 103 ff.; 120; 169 ff.; 231; vgl. ferner O. Willmann a. a. O. § 82; J. Kleutgen a. a. O. I 266 ff.; 343; A. Stöckl a. a. O. § 259.

befaßt sich nicht mit der Satisfaktionslehre, sondern zum größten Teil mit der Lehre von der hypostatischen Union; und hier ist es Brauch geworden, sich in den „nutzlosesten, oft ans Frivole streifenden Untersuchungen" zu verlieren. So liest man z. B.: Sicut persona Verbi, sic et quaelibet persona divina potest assumere humanitatem unam vel plures simul vel successive in suppositi sive personae unitatem [1]).

Fragen wir uns, wie es denn kommt, daß die Nominalisten gerade bei diesem wichtigen Teil der Theologie verstummen, so ist die Antwort nicht schwer zu finden. Ihre ganze Arbeit besteht darin, Harmonie, Zusammenhang und Organismus aus der theologischen Wissenschaft auszuräumen und an die Stelle des einfachen, natürlichen Denkens und Handelns eine maßlose und daher stumpfe Spekulation und sinnloseste Willkür, selbst in übernatürlichen Dingen, einzuführen. Die Lehre von der Heilstat wurde verlassen, indem man erörterte, sie sei überhaupt nicht notwendig gewesen; in der breitesten Weise und mit allem Ernst wird der Satz ausgeführt, die Sünde könne zugleich mit der heiligmachenden Gnade in der Seele sein. Dies wurde aber nur dadurch möglich, daß man jene mit Recht verurteilte, eigentliche „Akzeptationslehre", d. h. göttliche Willkür, erfand und mit ihr der wahren Theologie das Rückgrat brach. Nach ihr bedarf der Mensch gar keiner übernatürlichen Erneuerung und keines übernatürlichen Habitus, um verdienstliche Werke für den Himmel zu verrichten; es hängt ja nur von der Akzeptation Gottes ab, ob seine Werke verdienstlich sind oder nicht. Gott aber kann ebensowohl einen rein natürlichen Akt, der also nicht aus der caritas hervorgeht, als übernatürlich verdienstlich annehmen, wenn er nur will: Non includit contradictionem aliquem actum esse meritorium sine omni habitu supernaturali formaliter inhaerente, quia nullus actus ex puris naturalibus nec ex quacumque causa creata potest esse meritorius, sed ex gratia Dei voluntarie et libere acceptante. Et ideo sicut Deus voluntarie et libere

---

1) Quaestiones Petri de Alliaco super libr. Sent. s. l. 1500, l. III. qu. 1.

acceptat bonum motum voluntatis tamquam meritorium, quando elicitur ab habente caritatem ita de potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis, etiamsi non infundat caritatem [1]. Überhaupt unterscheidet sich kein natürlicher Akt w e s e n t l i c h von einem übernatürlichen; der letztere ist nur deshalb von uns gefordert, weil Gott es nach der jetzt einmal bestehenden Ordnung so will [2]. Nach Petrus de Alliaco hält Occam es für möglich, daß ein Mensch an und für sich in verdienstlicher Weise Gott h a s s e n könne; denn Gott könnte es so vorschreiben. Umgekehrt könnte jemand Gott über alles lieben und dadurch doch eine Todsünde begehen: denn Gott könnte es so wollen [3]! „Aber wozu dann die Forderung der übernatürlichen Habitus, speziell der Liebe zur Verrichtung der Werke? Die Forderung des Habitus der Liebe konnte so allerdings als Tyrannei, zum Wenigsten als Überfluß erscheinen," schreibt Heinr. Denifle [4].

Ganz dasselbe, wie bei Occam, findet man auch bei Petrus de Alliaco. An und für sich sei es möglich, daß ein Unwürdiger des ewigen Lebens würdig werde, ohne daß eine innere Änderung mit ihm vor sich gehe; es bedürfe nur des göttlichen Willens, und von jetzt an sei der Sünder der ewigen Seligkeit würdig, ohne daß zuvor die Todsünde getilgt und er gerechtfertigt werde: Aliquis non dignus vita aeterna potest fieri dignus ea de potentia absoluta absque aliquo mutatione in ipso aut in quolibet alio facta praeter solam transitionem temporis existentis vel possibilis [5]. Ebenso kann nach der potentia absoluta jemand ein Freund Gottes sein, ohne daß er die caritas infusa oder die heiligmachende Gnade hat; umgekehrt könnte einer die caritas und die heiligmachende Gnade besitzen und doch nicht Gottes Freund sein [6]. Überhaupt genügt stets die göttliche Akzeptation: Dei voluntas sufficit acceptare aliquem ad

1) Occam l. c. l. I. dist. 17. qu. 2. 2) l. c. ad. 1.
3) Petrus de Alliaco l. c. l. I. qu. 2. a. 2.
4) Luther und Luthertum, Mainz, 1904, I. 570.
5) Petrus de Alliaco l. c. l. I. qu. 9. a. 2. n. L.
6) l. c. n. H.

vitam aeternam sine quocumque dono creato et per consequens sola Dei voluntas acceptans sufficit facere aliquem sibi carum, gratum et amicum [1]. Das ist allerdings die reinste Willkür, das ganze Heilswerk wird rein äußerlich aufgefaßt. „Würden die Occamisten bloß von den Schwierigkeiten sprechen, welche unserer natürlichen Erkenntnis die Erklärung der übernatürlichen Habitus bereitet, so ginge es an. Aber überall zeigt sich ihre falsche, rein mechanische Auffassung derselben. Sprechen sie auch bloß hypothetisch: für den Fall, daß Gott wollte, so beweist doch die Anwendung, welche sie auf den gegenwärtigen Zustand machen, daß für sie die heiligmachende Gnade wie überhaupt jeder übernatürliche Habitus eigentlich überflüssig ist. Weder ihr Zweck, noch ihr Werk kommen bei ihnen zu ihrem Rechte; schlechthin könnte alles aus bloß natürlichen Kräften erreicht werden, besonders da in dem einen wie in dem andern Falle, d. h. an sich und jetzt, Alles ausschließlich von der Akzeptation Gottes abhängig gemacht wird" [2]. Da ist es denn begreiflich, daß schließlich auch Christus und seine objektiv gegebene Tat einer maßlosen, unfruchtbaren Spekulation das Feld räumen muß. Akzeptation statt Satisfaktion, das ist kurz die Parole des Nominalismus für die Behandlung der Erlösungs- und Heilslehre. Und sie hat nachgewirkt und ihren positiven Einfluß später auch auf Luther ausgeübt. Was die Nominalisten an und für sich als möglich erklärten, das nahm er als volle Wirklichkeit an. Zunächst ist sein Hauptdogma von der Rechtfertigung in Betracht zu ziehen.

Er richtete dies durchaus nach einem Schema ein, das er von seiner Schule erhalten hatte. Auch bei den selbständigsten und lebhaftesten Geistern ist die Erscheinung nicht selten, daß sie sich in einer Beziehung vollständig von überkommenen Bahnen losreißen, nach der andern aber auf ihnen fortwandern; so große Macht über den Intellekt besitzt die hergebrachte, schulmäßig aufgenommene Lehrweise.

---

1) l. c. n. J.

2) H. Denifle a. a. O. I, 572; vgl. auch II, 303 ff.

Ganz auffällig ist die Ähnlichkeit zwischen Luther und Occam in der Lehre von der Imputation der Gerechtigkeit. Occam hatte behauptet, es sei wenigstens in sich möglich, daß es eine Gerechtigkeit gebe, die nur angerechnet sei; jedenfalls nur, weil Gott es so wolle, sei in der gegenwärtigen Ordnung die heiligmachende Gnade notwendig. Er und seine Schule hatten eben keinen klaren Begriff vom übernatürlichen Habitus als übernatürlichem Lebensprinzip der Seele. Nach dem Occamisten Peter d'Ailly, den Luther wiederholt schon in seinen Anmerkungen zu Petrus Lombardus anführt, kann die Vernunft nicht von der Notwendigkeit des übernatürlichen Habitus überzeugt werden; alles, was dieser zu wirken hätte, kann ebensogut durch einen natürlich erworbenen Habitus hervorgebracht werden; . . . und wegen der Zurechnung von seiten Gottes (a sola divina acceptatione) ist die Seele des ewigen Lebens würdig, nicht wegen irgend einer erschaffenen Ursache (also auch nicht wegen Liebe und Gnade) [1]. — Das ist die Akzeptationslehre des Nominalismus; diese sucht man bei Duns Scotus vergebens, sie ist von seiner Lehre grundverschieden und hat mit ihr nichts gemein. Wohl hat Scotus seine Lehrsätze scharf herausgebildet, aber sie sind nicht falsch; nach ihm haben die guten Werke einen inneren, verdienstlichen Wert, und gerade nach diesem richtet sich die göttliche Akzeptation, wie wir sehen: Deus nihil acceptat nisi quantum habet acceptabilitatis; ein Satz, der bei den Nominalisten unmöglich ist. — Desgleichen sucht man jene Ausführungen der Nominalisten über die Entbehrlichkeit der innern Umwandlung und des übernatürlichen Habitus, der ja nach ihnen kraft der potestas Dei absoluta völlig wertlos und hinfällig sein könnte, bei Scotus umsonst. Grisar urteilt hier folgendermaßen: „Die Nominalisten erkennen durchaus die übernatürliche Ordnung in ihrer Verschiedenheit von der natürlichen an, und Occam wie Biel, d'Ailly und Gerson weichen hierin im Grunde nicht von der übrigen Scholastik ab; aber die Grenzen des natürlichen Könnens werden insbesondere

---

1) H. Grisar, a. a. O. I, 123 f.; vgl. 172 ff.

bezüglich der schon genannten Erfüllung der Gebote und der Liebe Gottes über alles von ihnen zu weit ausgedehnt. Die (genannten) Gewährsmänner Luthers haben hier mit großem Nachdruck ein Argument von Scotus übernommen, den sie überhaupt, und zwar oft mißbräuchlich, weiterführen wollen, nämlich: Der Verstand kann einsehen, daß der Mensch jene Erfüllung und jene Liebe leisten soll; nun aber ist der Wille imstande, alles auszuführen, was ihm der Verstand zeigt; also kann der Mensch die beiden Leistungen vollbringen" [1]).

Dies möge über Occam und d'Ailly genügen; halten wir fest, daß bei ihnen an Stelle der Satisfaktionslehre die abzulehnende echt nominalistische Akzeptationslehre behandelt und ausgebildet wird.

IV. Gabriel Biel.

Gabriel Biel aus Speier († 1495) pflegt man wohl den letzten Scholastiker zu nennen, d. h. in dem Sinne, daß er der letzte namhafte scholastische Nominalist war. Durch seine Werke geht ein milder, bescheidener Zug; wenn er den hl. Thomas oder andere hl. Lehrer zitiert, unterläßt er es nicht, gelegentlich den Titel beatus oder sanctus beizufügen. Er redet von der benedicta passio unseres Herrn [2]). Wie Durandus und d'Ailly, verwebt auch er sehr häufig die hl. Schrift in seine Beweisführungen. Luther hat ihn stets hochgeschätzt und vieles von ihm übernommen; „außer Occam haben d'Ailly, Gerson und Biel auch für das biblische Verständnis besondern Einfluß auf ihn" [3]). Von der Versöhnlichkeit Biels und seiner Unterwürfigkeit unter die kirchliche Autorität erzählt Linsenmann ein Beispiel. „In der ersten Ausarbeitung seines Werkes über den Kanon der hl. Messe hatte er (Lect. 57.) die Frage, ob Ablässe auch den Verstorbenen zugewendet werden können, nicht entscheiden wollen, weil auch für

1) a. a. O. I, 112.

2) cf. Collectorium in IV libros Sententiarum, Basileae 1508, l. III. dist. 18 u. 19.

3) H. Grisar a. a. O. I, 196.

die verneinende Antwort einige Theologen zu nennen waren. Dazu bemerkte er nun später, es sei ihm seitdem die Deklaration des P. Sixtus IV. bekannt geworden, wonach auch den Verstorbenen im Reinigungsorte Ablässe fürbittweise zugewendet werden können; darnach also wolle er seine frühere Meinung berichtigt haben“ [1]. In der Theologie gehört er durchaus der nominalistischen Schule an, er hat sie zu einem systematischen Abschluß gebracht. Bei ihm findet sich auch wieder eine ausführliche Darstellung des Erlösungswerkes.

Die Frage nach der Notwendigkeit der Genugtuung durch Christus behandelt er im Anschluß an die beiden Bücher Anselms Cur Deus homo; er stellt sich zu ihr genau wie Duns Scotus [2]. Anselm lehre, der Mensch, der zur Seligkeit geschaffen, aber in die Sünde gefallen war, m u ß t e in seinen früheren Zustand zurückversetzt werden, sonst hätte Gott sein Werk vergebens begonnen. Ohne Satisfaktion war dies nun nicht möglich; hätte Gott die Sünde ohne Genugtuung vergeben wollen, so wäre dies u n g e r e c h t u n d u n p a s s e n d gewesen; denn auch die Unmöglichkeit, genugzutun, entschuldigte den Menschen nicht, weil er diese Unmöglichkeit selber in schuldbarer Weise verursacht hatte. Da ferner die Beleidigung Gottes so überaus groß war, m u ß t e der Gottmensch die Genugtuung leisten, abgesehen von jedem Heilsplan Gottes, und zwar m u ß t e dies durch sein Leiden und Sterben geschehen. — Darauf antwortet Biel: Sed quamvis rationes illae beati Anselmi devote sint et apparentes, tamen nisi procedant ex ordinatione divina, praesupposita nihil probant [3]. Er sagt also nicht d i r e k t , Anselm habe von dem genannten göttlichen Ratschluß der jetzigen Weltordnung abgesehen, jedoch geht seine eigentliche Ansicht aus dem angeführten Satz und noch mehr aus der Behandlung und Widerlegung der einzelnen Punkte aus Anselms Lehre ziemlich klar hervor.

---

1) Linsenmann, Gabriel Biel und die Anfänge der Universität zu Tübingen. (Tüb. theol. Quartalschr. Jahrg. 1865, Heft 2 u. 4.).

2) vgl. § 1.

3) l. c. dist. 20. qu. unic. a. 1.

Weil Gott einmal beschlossen hatte, die Menschen auf diese Art und Weise zu erlösen, war die gottmenschliche Genugtuung notwendig, schreibt Biel. Gott konnte aber auch die Menschen einfach ihrem Schicksal überlassen, ohne daß er dadurch etwas vergebens getan hätte; denn in Wirklichkeit ist doch eine ganze Anzahl von Engeln verdammt und ebenso erreichen viele Menschen ihr Endziel nicht; das Argument müßte also auch hier angewandt werden. Weiterhin war es möglich, daß Gott die Sünde ohne jede Satisfaktion durch Nicht-Anrechnung nachließ: Sine satisfactione per solam non imputationem peccatum remitti potuit [1]. Endlich konnte auch, abgesehen von dem jetzigen Heilsplan, jeder für sich die Genugtuung leisten, wenn Gott jedem die gratia prima ohne sein Verdienst gegeben hätte; denn tatsächlich empfängt der Mensch ja auch in der jetzigen Heilsordnung ohne sein Verdienst die gratia prima und erwirbt sich mit ihr den Himmel, falls er sie bewahrt und benutzt. Ebenso konnte er an und für sich mit ihr die Tilgung der Schuld erwirken. Daher lautet für Biel das Schlußergebnis: Sicut non fuit necessaria reparatio humani generis, ita nec modus illae redemptionis. Primum patet, quia nullum opus Dei ad extra est simpliciter necessarium, cum Deus ad extra non nisi contingenter agit [2]; weder die Wiederherstellung selbst noch diese bestimmte Art derselben war absolut notwendig. Jedoch ist die Erlösung durch den Sohn Gottes die konvenienteste Weise, auf die wir erlöst werden konnten: Modus redemptionis per Unigeniti passionem fuit congruentissimus omnium modorum, quibus redimi potuit humanum genus [3]. Im einzelnen folgt Biel der Ansicht von Duns Scotus, die wir früher darlegten [4]. Die gottmenschliche Genugtuung war also auch nur unter dem Gesichts-

---

1) l. c.; hier finden wir also den Ausdruck non imputatio; er bezieht sich aber an dieser Stelle auf die Strafe bezw. die Genugtuung, die der Sünder leisten müßte, ehe ihm die Schuld nachgelassen würde, nicht auf die Sünde; Biel sagt also, Gott konnte die Sünde einfach vergeben, indem er die zu leistende Satisfaktion nicht anrechnete.

2) l. c. a. 2. 3) l. c. 4) vgl. §§ 1 ff.

punkte notwendig, daß Gott sie einmal vorausbestimmt hatte; wollte er etwa nur eine vollauf genügende Satisfaktion, so brauchte Christus sie nicht zu leisten; das konnte ein jeder für sich, wenn Gott ihm die gratia prima gegeben und der Mensch mit ihrer Hilfe etwa einen Akt der vollkommenen Liebe gesetzt hätte. Dann hätte er die Schuld durch einen höheren Akt gesühnt, als jener war, wodurch er Gott beleidigte [1].

Wie hier, so schließt sich Biel auch in der Darstellung der wirklichen, von Christus geleisteten Genugtuung zum Teil an Duns Scotus, zum Teil an die vorhin genannten nachskotistischen Theologen und Nominalisten an; etwas wesentlich Neues hören wir bei ihm nicht, die Wiedergabe seiner Lehre würde nur zu Wiederholungen führen. Daher begnügen wir uns mit dem Hinweis auf einige mehr charakteristische Gedanken. Biel lehrt, ähnlich wie Mayronis, Christus habe durch die ganze pars superior, mithin auch durch den actus beatificus, verdient [2]; sich selber verdiente er die Leidensunfähigkeit der Seele und die Verherrlichung des Leibes; an sich kam ihm dies ja schon infolge der visio beatifica zu, aber durch ein Wunder wurden die Wirkungen der Gottschauung suspendiert. Durch seinen Tod hat Christus die Entfernung des Hindernisses verdient [3]. Für uns erwarb er die Vergebung der Sünde, die Gnade, die Öffnung des Himmels und die Verherrlichung [4].

An dieser Stelle erklärt Biel die Begriffe meritum quoad sufficientiam und meritum quoad efficaciam und zwar so, wie wir es heute im Anschluß an die Lehre des hl. Thomas tun: Meritum ad sufficientiam est, quando actus merentis acceptatur ad retributionem faciendam condicionaliter, sc. si sis, cui meretur, antecedentia ad retributionem ordinata non omittat neque impedimentum praestet [5]. Ein meritum ad efficaciam ist dann vorhanden, wenn ein verdienstlicher Akt ohne Bedingung und Auflage angenommen wird, um jemandem ohne weiteres die Frucht des Verdienstes zuzu-

1) l. c. a. 1. 2) l. c. dist. 18. qu. un. concl. 2.
3) l. c. concl. 4. 4) l. c. dist. 19. qu. un. a. 1.
5) l. c. not. 1.

wenden [1]. Christus hat nun für uns alle quoad sufficientiam verdient; um der Erlösungsgnaden teilhaftig zu werden, ist aber unsere Mitarbeit erforderlich, wenigstens dürfen wir der Gnade kein Hindernis entgegensetzen; nur wer mit Christus durch den Glauben und die Sakramente vereinigt ist, hat teil an ihm [2]. Weil Gott nun zwar bereit ist, allen Menschen die durch seinen Sohn erwirkten Gnaden mitzuteilen, manche aber denselben ein Hindernis entgegensetzen oder sie nicht benutzen und schließlich ihr Endziel verfehlen so kommt es, daß der Heiland nur für die Prädestinierten efficaciter verdient hat: Passione et morte, quas pro hominum reparatione Christus patri obtulit, tantum praedestinatis gratiam finalem et gloriam efficaciter meruit. Probatur conclusio: nam illis tantum Christus meruit gratiam finalem et gloriam efficaciter, qui eas per meritum suae passionis consecuti sunt aut consequentur; tales autem tantum sunt praedestinati [3].

Das Verdienst Christi ist formaliter und in sich endlich, jedoch hat Gott es als genügend für alle Menschen angenommen. Ein Kongruenzgrund hierfür liegt in dem handelnden Suppositum, das unendlich ist: Propter quod magis congruum fuit meritum in se finitum (sed tamen personae infinitae) acceptari pro infinitis extensive quam personae finitae: quia ibi nec ratione operis in se, nec ratione operantis esset congruitas acceptationis eius pro infinitis [4]. Auch hier beruft sich Biel wieder ausdrücklich auf Duns Scotus.

V. Luther.

So sehen wir, wie die Lehre des Duns Scotus über die tatsächliche gottmenschliche Genugtuung fortgewirkt hat und von den Nominalisten im großen und ganzen unverändert übernommen worden ist. Jedoch unterscheidet sich Scotus wesentlich von ihnen, wenn man von der jetzigen Ordnung absieht und dann nach der Notwendigkeit einer Genugtuung und Rückversetzung des Menschen in den übernatürlichen Gnadenstand fragt. Hier kommt die äußer-

---

1) l. c. 2) l. c. a. 2. concl. 1.
3) l. c. concl. 4. 4) l. c. a. 1. not. 3; cf. a. 2. concl. 3.

liche, oberflächliche Lehre der Nominalisten über die Gnade- und Heilsökonomie und ihre sonderbare Akzeptationslehre zum Vorschein, auf die wir des öfteren hingewiesen haben und der auch Gabriel Biel zugetan ist [1]. An und für sich brauchte Gott dem Menschen gar nicht mehr die ursprüngliche Gerechtigkeit zurückzugeben, damit er sein ewiges Endziel erreichte; er konnte ebensogut die natürlichen Akte des freien menschlichen Willens als verdienstlich für den Himmel annehmen, wie ja auch umgekehrt die mit der Gnade vollbrachten guten Werke nur darum verdienstlich sind, weil Gott sie als solche annimmt. Alles beruht einzig und allein auf der göttlichen Akzeptation, die ganz frei von jeder Ökonomie, d. h. aber willkürlich, zu Werke gehen kann; nur weil Gott es einmal so angeordnet hat, müssen in unserer Heilsordnung die übernatürlich verdienstlichen Akte im Zustand der heiligmachenden Gnade verrichtet werden.

Aber auch die Lehre der Nominalisten wurde in der Folgezeit weitergebildet. In der Praxis stimmten sie mit der hergebrachten und immer herrschenden Anschauung von Gnade und Übernatur überein oder wollten es doch [2], wennschon ihre Theorie sich auf ganz andern Bahnen bewegte. Bald aber kamen die Reformatoren, knüpften an die nominalistische Theorie an und übertrugen sie auf die Wirklichkeit. „Die Glaubensneuerung hat einen ihrer Fußpunkte im Nominalismus, neben dem die monistische Mystik einen zweiten bildet. Luther war in seiner katholischen Periode Occamist und schätzte besonders Gabriel Biel; Melanchton war so im Nominalismus befangen, daß er ihn auch in Platon und Aristoteles zu finden vermeinte; bei Zwinglis Verwerfung der causae secundae ist das Unvermögen, den Gedanken des Real-intelligiblen zu vollziehen, mit im Spiele. Nominalistisch ist die mit der ‚Freiheit im Evangelium' gegebene Verwerfung der Glaubenssubstanz, und es ist bezeichnend, wie Luther auch in seiner Bibelübersetzung

---

1) vgl. Linsenmann, Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus (Tüb. theol. Quartalschr., Jahrg. 1865, 4. Heft). S. 648 ff.

2) vgl. z. B. Linsenmann a. a. O. S. 653, 655.

diesen Begriff abschwächt . . . Die von den Nominalisten angebahnte Trennung der Theologie von der Philosophie kommt bei Luther zur Durchführung; die Lehre von der doppelten Wahrheit hielt er für richtig und nannte deren Verurteilung durch die Sorbonne eine ‚recht schändliche Erklärung' [1]). Und H. Denifle schreibt: „Sobald man den Nominalismus im Ernst nimmt und nicht als bloße Denkübung, ist die Trennung von Natur und Übernatur ausgemachte Tatsache. Das war denn auch das erste, das wichtigste und das folgenschwerste Ergebnis des Schrittes, den Luther tat. Die Folgen davon waren so weittragend und so unerschöpflich, daß es lange dauerte, fast möchte man sagen, bis auf die Entwicklung von heute, ehe die ganze Bedeutung davon klar wurde" [2]). Eine dieser Folgen ist die Lehre von der durch die Erbsünde herbeigeführten absoluten Naturverderbnis, die auch nicht durch die stellvertretende Genugtuung des Heilandes geheilt werden konnte: was Christus für uns getan hat, ist nach Luther praktisch bedeutungslos und vergebens; Luther hat das Heilswerk seines Wertes und seines Zweckes tatsächlich vollkommen beraubt. Oder heißt das etwa noch von Vorzug und Wert der Heilstat sprechen, wenn man sie einmal als zu ohnmächtig und dürftig erklärt, um uns aus unserm Sündenelend herauszureißen und wieder zu sittlichen Persönlichkeiten zu machen, und hernach diesen in der sittlichen Sphäre klaffenden, unausfüllbaren Abgrund dadurch zu verschleiern sucht, daß man glaubt, Christus habe durch seinen aktiven Gehorsam das Gesetz an unserer statt erfüllt und seine Gerechtigkeit werde uns angerechnet.

Auch H. Grisar ist der Ansicht, daß Luthers Lehre zum großen Teil seiner Beschäftigung und dem teils positiven, teils negativen Einfluß der nominalistischen Schule zugeschrieben werden muß. „Die Occamsche Theologie wirkte stark auf den talentvollen und kritisch angelegten Schüler ein, aber in sehr verschiedener Weise. Die meisten Elemente stießen ihn ab, und da er sie für Elemente der Scholastik als kirchlicher Wissenschaft hielt, so erfüllten sie

1) O. Willmann a. a. O. II, 590. 2) a. a. O. II, 309.

ihn mit Abneigung gegen die ganze Scholastik. Andere zogen ihn an, diejenigen nämlich, die seinem Denken und Fühlen mehr gleichförmig waren. Diese setzte er in den Dienst der theologischen Meinungen, die er sich — hierin ebenfalls Occams Muster folgend — mit allzu großer Unabhängigkeit ausbildete. So fand namentlich die Tendenz nach falscher Trennung zwischen Natur und Übernatur seinen Beifall; besonders die Imputationsideen des Nominalismus griff er begierig auf, nachdem er angefangen hatte, nach einem neuen Zusammenhang in der Theologie zu grübeln. Ungenügend und die Kritik herausfordernd schienen ihm dagegen vor allem die Ansichten seiner Lehrer über die Kräfte des Menschen und über die Gnade. Hier nahm er den Hauptanlaß zum Widerspruch und zum Betreten eigner Wege" [1]. Kann man Luther wegen dieser Kritik an sich nicht unrecht geben, so war es aber sicher verfehlt, nunmehr schrankenlos zu verallgemeinern und den Nominalismus schlechthin als die herrschende kirchliche Lehre zu bezeichnen, um sie hernach desto leichter bekämpfen zu können; der Nominalismus ist das nie gewesen. Nur aus Unkenntnis konnte Luther eine solche Behauptung aussprechen. „Es fehlte bei Luther nicht bloß die Zeit zu einem tiefen theologischen Studiengang, sondern gerade das Nützlichste und Wesentlichste war ihm leider vorenthalten worden: die echte wissenschaftliche Ausgestaltung der Theologie, wie sie in der Blütezeit der Scholastik vorliegt, hatte er nicht kennen gelernt. Die großen Koryphäen der mittelalterlichen Schule mit ihrer geschlossenen Systematik, die hohen Geistesflug mit pietätvoller Verehrung der Überlieferung der Kirchenväter verbanden, waren ihm fast unbekannt geblieben; wenigstens gelangte er zu keiner Achtung oder Aneignung der Wissenschaft eines Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura und ihrer Schüler, während doch in der Kirche unter der Begünstigung des päpstlichen Stuhles deren Lehren, insbesondere die des Aquinaten, bereits entschieden den Vorrang führten" [2].

1) H. Grisar a. a. O. I, 104 f. 2) H. Grisar a. a. O. I, 102 f.

Benutzte Literatur.

Alensis Alexandri: Summa Theologiae, Coloniae Agrippinae, 1622.

de Alliaco Petri: Quaestiones super libros Sententiarum (sine loco) 1500.

S. Anselmi: Opera, ed. II. Lutetiae, Parisiis 1721.

Baeumker, Klemens: Die europäische Philosophie des Mittelalters (Die Kultur der Gegenwart I, 5) 1907.

Biel, Gabrielis: Collectorium in IV libros Sententiarum, Basileae 1508.

S. Bonaventurae: Opera omnia, ad Claras Aquas 1882/1902.

Capreolus, Ioannes: Defensiones, Turonibus 1904.

Denifle, Heinrich: Luther und Luthertum, Mainz 1904/09.

Dörholt, Bernhard: Die Lehre von der Genugtuung Christi, Paderborn 1891.

Duns Scoti, Ioannis: Opera omnia, Lugduni 1639; Parisiis 1891 etc. cum commentariis.

Durandi de Sancto Pontiano: In IV Sententiarum libros quaestionum plurimarum resolutiones, Parisiis 1508.

Endres, Josef Anton: Thomas von Aquin (Weltgeschichte in Charakterbildern), Mainz 1910.

Esser, Gerhard: Katholische Dogmatik, Bonn (Verl. P. Hanstein).

Frassen, Claudii: Scotus Academicus, Romae 1720.

Frins, Victoris: De actibus humanis, Friburgi Brisgoviae 1904.

Funke, Bernhard: Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury, Münster 1903.

Grisar, Hartmann: Luther I., Freiburg i. Br. 1911.

Harnack, Adolf: Lehrbuch der Dogmengeschichte.

Heinrich, Johann Baptist: Dogmatische Theologie, Mainz 1896.

Heinrichs, Ludwig: Die Genugtuungstheorie des hl. Anselm von Canterbury (Forsch. zur christl. Literatur und Dogmengeschichte), Paderborn 1909.

Hervaei, Britonis: In IV Sententiarum volumina scripta subtilissima, Basileae 1489.

Kleutgen, Josef: Die Philosophie der Vorzeit, Münster 1860.

Linsenmann: Gabriel Biel und die Anfänge der Universität zu Tübingen (Tüb. theol. Quartalschrift, Jahrg. 1865); Gabriel Biel, Der letzte Scholastiker, und der Nominalismus (ebend.).

Loofs, Franz: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl. Halle 1906.

Marx, Jakob: Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2. u. 3. Aufl. Trier 1906.

de Mayronis Francisci: In IV libros Sententiarum, Venetiis 1500.

Minges, Parthenius: Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus; Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi; Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Person Jesu Christi (alle in der Tüb. theol. Quartalschr., Jahrg. 1907) Die Gnadenlehre des Duns Scotus, auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft, Münster 1906.

de Occam Guilhelmi: Super IV libros Sententiarum, Lugduni 1495.

Pohle, Josef: Lehrbuch der Dogmatik, 3. Aufl. Paderborn 1907.

Salmanticensis collegii: Cursus Theologicus, Parisiis, Bruxellis, Genevae, tom. XIII. (1878), tom. XVI. (1881).

Scheeben, Josef: Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 1878 ff.; Mysterien des Christentums, Freiburg i. Br. 1865.

Schell, Hermann: Katholische Dogmatik, Paderborn 1892.

Schwane, Josef: Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg i. Br. 1882.

Seeberg, Reinhold: Die Theologie des Johannes Duns Scotus (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche), Leipzig 1900.

Stentrup, Franz: Die Lehre des hl. Anselmus über die Notwendigkeit der Erlösung und Menschwerdung (Zeitschr. für kath. Theologie), Innsbruck 1892.

Stöckl, Albert: Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1865.

S. Thomae Aquinatis: Summa Theologiae, Parisiis 1887; Summa Philosophica, Parisiis (s. a.).

a St. Thoma Ioannes: Cursus theologicus, Parisiis 1886.

Werner, Karl: Thomas von Aquino, Regensburg 1859; Die Scholastik des späteren Mittelalters, 1. Bd. Johannes Duns Scotus, Wien 1881; Die Scholastik des späteren Mittelalters, 2. Bd.; Die nachskotistische Scholastik, Wien 1883.

Wiedemann, Heinrich: Anselms Satisfaktionstheorie im Verhältnis zu der Buße des germanischen Strafrechts (Pastor bonus), Trier 1907.

Willmann, Otto: Geschichte des Idealismus, Braunschweig 1896.

Theodorus Fetten de vita sua.

Natus Hermanno Josepho Fetten et Margareta e gente Kirsch parentibus pridie Idus Maias anni MDCCCLXXXVII in vico Stommeln prope Coloniam Agrippinensem sito. Literarum elementis imbutus sum per avunculum meum r. d. Peters parochum in Imgenbroich. Deinde ludos publicos in oppido Montjoie per biennium, Monasterii Eifliae per sexennium frequentavi.

Maturitatis quae vocatur testimonio munitus universitatem adii Bonnensem ibique maxime philosophicis et dogmaticis studiis incubui necnon in reliquis disciplinis sacrae scientiae et in grammaticis, biologicis, artificialibus studiis versatus cursum theologorum usitatum absolvi. Inter quos postquam examen, quod dicitur pro introitu, superavi, alium insuper annum in academia Bonnensi ad studia altius excolenda moratus sum; vere huius anni in seminarium episcopale Coloniense intravi.

Praeceptoribus usus sum in academia Bonnensi: *Brandt, Englert, Esser, Feldmann, Felten, Herkenne, Hilling, Kirschkamp, Rauschen, Schrörs, Tillmann, Boehmer, Brinkmann, Clemen P., Dyroff, Endres, Firmenich-Richartz, Fischer, Frost, Funaioli, Küppers, Loeschcke, Ludwig, Nußbaum, Price, Steinmann;* ut exercitationibus privatis suis interessem, liberalissime mihi concesserunt philosophicis *Dyroff*, dogmaticis *Esser*, iuris canonici *Hilling*. His omnibus viris doctissimis, de me optime meritis, semper habeo gratiam.

Theses defendendae.

1. Sententia, qua Joannes Duns Scotus asserit hominem peccatorem ipsum satisfactionem aequalem pro peccatis commissis praestare posse, falsa est, sed non haeretica.
2. Falsa est sententia eorum, qui affirmant doctrinam de morte piaculari Christi ab Apostolo Paulo esse inductam.
3. Non solum secundum S. Joannis evangelium, verum etiam secundum evangelia, quae dicuntur synoptica, Jesus Christus se verum et proprium filium Dei esse certissime testatus est.
4. Possessori malae fidei in foro conscientiae ius praescriptionis nunquam concedi potest.
5. Affirmamus illum restitutionis obligatione teneri, qui iniuriam realem illaturus in persona fallitur.
6. Habitus gratiae sanctificantis et habitus caritatis inter se differunt.
7. Si statuimus extra Ecclesiam neminem posse salvum fieri, nihil divinae misericordiae et gratiae derogamus.
8. Tenemus non modo animam, sed etiam corpus primi hominis immediate a Deo esse creatum.
9. Bigamiam, de qua loquitur Oseas propheta (c. I. pp.), veram fuisse bigamiam probari potest.
10. Praeferenda videtur sententia eorum, qui asserunt Minucii Felicis apologiam, cui titulus Octavius, anteriorem esse Tertulliani Apologetico.
11. Opinio, qua conventionibus inter Ecclesiam et res publicas initis veri contractus ratio tribuitur, argumentis haud invalidis firmatur.
12. Prima puerorum institutio religiosa nonnisi narratione biblica fundetur.









